

جامعة الأزهر الشريف

كتاب الأبرار

إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حققه، وعلق عليه، وقدم له، وفهرسه

علاء الدين محمد بن الحسين
المدرس في الأزهر الشريف
معه القاهرة

الدكتور محمد يوسف موسى
استاذ في كلية أصول الدين
بالأزهر

الناشر

مكتبة الخانجي

١١ شارع عبد العزيز - مصر

ويطلب من مكتبة المتني يشهد

جماعة الأزهر للنشر والتأليف .

كتاب الألفاظ

إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حققه ، وعلق عليه ، وقدم له ، ونهرسه

عبد الرحمن بن عبد الحميد

المدرس في الأزهر الشريف

معهد القاهرة

الدكتور محمد يوسف موسى

استاذ في كلية أصول الدين

بالأزهر

الناشر

مكتبة الخانجي

١١ شارع عبد العزيز - مصر

ويطلب من مكتبة المثنى ببغداد

جميع حقوق الطبع محفوظة

١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م

استهلال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • الرحمن الرحيم • مالك يوم الدين • إياك
نعبد وإياك نستعين • اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ • صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ • غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ • وَلَا الضَّالِّينَ .

الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين
كفروا برهم يعدلون .

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله
إلا هو العزيز الحكيم • إن الدين عند الله الإسلام .

أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها
وإليه يرجعون .

هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وكفى بالله شهيدا .

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم
وذلك على الله يسير .

فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا والله بما تعملون خبير .
إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما .

تقديم

روح العصر — المؤلف — رأى في دراسة علم الكلام — الكتاب

إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ، صاحب كتاب « الإرشاد » ، الذي نقدمه اليوم للقراء ، عاش حياته كلها في القرن الخامس في ظل الدولة العباسية . علينا إذاً ، قبل أن نتكلم في هذا التقديم عن الكاتب والكتاب . أن نجلو في إيجاز صورة هذا العصر الذي عاش فيه من التاجيتين السياسية والعقلية^(١) وذلك لنعرف ما قد يكون للبيئة التي اضطرب فيها من أثر في نتاجه العلمي ، ومن هذا التاج كتاب الإرشاد .

روح العصر

١ — كان اصطناع المعتصم بالله الخليفة العباسي (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) للانكسار ، يرجوهم المنعة والعزة ، مؤذناً بيد ظهور الضعف وزوال هيبة الخلفاء ، عندما أحس هؤلاء الغلبان بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ؛ ومن ثم أخذوا في الاستئثار بالسلطان ، حتى تحكموا في الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم .

وقد كان لهذا الضعف في الخلفاء ، ولهذه المنزلة التي انحطت إليها الخلافة ،

(١) اعتمدنا في رسم هذه الصورة على كتابنا : فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية (الطبعة الثانية صفحة ٥٨ وما بعدها) ، وعلى المراجع الأصلية التي رجعنا إليها فيه .

الأثر الطبيعي المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ، وفساد كبير في الإدارة جر إليه ضعف ولادة الأمور الشرعيين وشراة أصحاب السطان المتغلين .

وكان من الطبيعي ، والأمركا ذكرنا ، أن يكثر الجور ، وأن تنتشر الفتن ، وألا يجد أصحاب الآراء تضاللة ما يمنع من إذاعتها والدفاع عنها ، وأن شعر الناس شعوراً واضحاً بالخرج والضيق لهذا كله ، وأن يحس أصحاب الكفايات الخاصة من العلماء شعوراً قوياً بما عليهم من واجب جدال أصحاب الباطل والدفاع عن الحق الذي يعتقدون .

٢ - ولكن إذا رأينا ضعف سلطان الخلفاء ، وفساد الإرادة ، وما إلى ذلك بسبيل من العوامل الأخرى ، قد جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر . لارتباط هذا بذلك ، فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العقلية . بل كان الأمر بالعكس . فقد كان ضعف الخلفاء ، وضباب سلطانهم ببغداد وما والاها ، وظهور كثير من الدويلات في جسم الدولة الإسلامية — نقول ، كان هذا عاملاً قوياً في ازدهار العلم ، ومعاودة الأمراء للعلماء في تلسم الأيام .

حقيقة ، نستطيع أن نقرر بأن ذلك العصر كان أزهى العصور الإسلامية في الشرق علماً ، وأنه كثر فيه النبغة في كل علم وفن . وهذا بعد أن أخذ المسلمون ، ومن أظلمهم الإسلام برأيه من غير المسلمين ، في هضم العلوم والفلسفة الإغريقية والتفكير الهندي والفارسي ، وبعد أن مزجوا هذا كله بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من ذلك ما يعرف في تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية .

ويكفي أن يحيل من يريد نظره في «فهرست ابن النديم» ، و«تاريخ الحكماء» .

للقفطى ، و«طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ، و«تاريخ بغداد» لابن الخطيب ، ونحو هذه المؤلفات من كتب التراجم ، ليعلم أى عصر كان ذلك العصر فى العلم والعلماء !

والسبب فى هذا واضح التماسه ومعرفته . ذلك بأن الدولة العباسية عرف خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه ، حتى النظر الحر والفلسفة ؛ وحين جاء المتوكل ونهى عن النظر ، وحجر على أرباب المقالات ، صادف هذا التحول فى السياسة العلوية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه تجزئة الدولة الإسلامية إلى دول صغيرة . وكان هذا من أسباب تنافس الأمراء فى تشجيع العلم ، بل وفى تقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء والناخبين . ويضاف إلى هذا أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك الناشئة ، كما كان من القاراب وسيف الدولة الحمداني ؛ وكان الواحد منهم إذا خشى على نفسه أميرا من الأمراء انتقل عنه إلى غيره ، كما كان من ابن سينا (١) .

٣ — وثمة سمة أخرى كانت مما تميز به ذلك الزمن . ذلك أن هذه البيئة ، بلاد العراق وما إليها ، بما اجتمع فيها من ثقافات أمم عديدة ومختلفة : العرب ، فارس ، الروم ، اليونان ، الهند ، كانت تربة صالحة — أيام صلاح — لتزدهر فيها مذاهب مختلفة فى كبريات المسائل الدينية والمشاكل الفكرية . وكان من هذا أن صار لكل مذهب رؤساء ونصراء يتحزبون له إلى أقصى حدود التعصب ، وأن أخذت هذه المذاهب تصطرع فيما بينها وتتنازع البقاء ، وتثور من هذا فتن كبار كان لها ضحايا كثيرون وعجزت الدولة عن إخمادها فى أحيان غير قليلة .

(١) يرجع إلى « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ٢ : ٥ - ٦ ، وإلى مزيج من القفطيات اليهودية والعربية ، المستعرق مولك من ٣٢٤ من الأصل الفرنسى ، وإلى البارون كارادى فى « كتابه » : « ابن سينا » من ١٣٩ - ١٤٠ من الأصل الفرنسى .

حقاً لقد كان في ذلك العصر شيعة يدعون الناس لإمام اضطر للاختفاء
ولإليه يرجع العلم ومنه تلتبس المعرفة ؛ ومعتزلة يرفضون التقليد ، ويمجدون
العقل ويرفعونه مكاناً علياً ؛ ورافضة يعملون على قلب كل نظام ، وجعل الناس
في أمر مزيج ، ليصلوا وسط هذه القوضى إلى الحكم والسلطان ؛ وفلاسفة غاية
وكدهم بث فلسفات لم تكن تهيات لها العقول بعد كما يجب ؛ وحنابلة بتشددون
في غلو في الدين ، ويثرون لهذا على السلطة القائمة حيناً وعلى المتكلمين حيناً
آخر ؛ وبجانب كل هؤلاء جميعاً نجد الأشاعرة من المتكلمين الذين يرون أنهم
وخدم أهل السنة ، والقوام على دين الله وتأويده ، والدعاة للعقائد الدينية
الحقة ، والباذلون أقصى الجهد في الاستدلال لها وتمكينها من القلوب والعقول

جمع الله في هذا العصر عدداً كبيراً من نبغة العلماء في الأصول والفروع
والفلسفة والتصوف ، وغير ذلك من ألوان العلوم التي نمت وأخصبت في
ذلك العصر . وكان من احتكاك أصحاب المذاهب ، في هذا العلم أو ذاك ،
بعضهم ببعض ، ومن رغبة كل منهم في نصرة مذهبه والإعلاء منه على حساب
غيره . أن كثرت المناظرات والجدل السلي . وأن كان يحدث أحياناً غير قابلة
قن دامية . وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية في غير حق ، وعجز الدولة
عن الهيمنة على الأمر ، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب
أو ذاك على مخالفه .

٤ - من أولئك العلماء الأعلام ، نشير ، في علم الكلام ، إلى القاضي
أبي بكر بن الطيب الباقلاني المتوفى في عام ٤٠٣ هـ ، سيف السنة وأوحد رفته
في فنه . ويذكر ابن تيمية عنه أنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ،
وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده^(١) .

ومنهم القاضي عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني المعتزلي المعروف ، صاحب التصانيف ، المتوفى عام ٤١٥ . ويقول عنه ابن قاضي شبيه في طبقاته بأنه كان قاضي الزري وأعمالها وشافعي المذهب ، ومع هذا كان شيخ الاعتزال (١) .

ومنهم أيضاً أبو اسحق الإسفرائيني (٢) ، إبراهيم بن محمد ، المتوفى عام ٤١٨ ، الأصولي المتكلم ، أحد الأعلام وصاحب التصانيف . كما كان شيخ أحراسان في زمانه (٣) .

ومنهم الإمام الكبير والمفسر المعروف ، حجة المتكلمين ، أبو المظفر الإسفرائيني المتوفى بطوس سنة ٤٧١ . ومن مؤلفاته التي نشرت حديثاً بالقاهرة كتابه : التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، وذلك بعناية الأستاذ الجليل المحقق الشيخ محمد زاهد الكوثري ؛ فقد عرف بالكتاب وترجم للمؤلف ، وعلق حواشيه .

وأخيراً ، في هذه الناحية ، نذكر ابن المعلم المفيد أبا عبد الله محمد بن محمد ابن النعمان البغدادي ، عالم الشيعة وأمام الرافضة ورئيس الكلام والفقه والجدل ، ومن ثم كان يناظر لإمام كل عقيدة (٤) ، وقد توفي عام ٤١٣ .

ه — أما الفتن التي كانت تقوم كثيراً بين أهل السنة وبين الشيعة أو

(١) جذرات ٣ : ٢٠٣

(٢) نسبة إلى إسفران ، بليدة بناحية نيسابور على منتصف الطريق من جرجان ، خرج منها جماعة من العلماء في كل فن . الباب في الأنساب لابن الأثير ١ : ٤٣ من طبعة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٧ هـ

(٣) نفسه ٣ : ٢٠٩

(٤) نفسه ٣ : ١٩٩ - ٢٠٠

الرافضة ، أوبين الحنابلة وبين عامة من يخالفونهم في الرأي ، أوبين غير هؤلاء . وأولئك من أصحاب المذاهب والمقالات ، والتي ماروغ المسلمون بها لإلضعف الخلافة وسوء الإدارة — أما فيما يتصل بهذه الفتن، فحسبنا أن نشير إلى ما ذكره ابن العماد^(١) إلى أنه في سنة ٤٠٨ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة قتل فيها طائفة من الفريقين ، وعجز صاحب الشرطة عن الثائرين المتقاتلين . كما بعث في العام نفسه الخليفة العباسي القادر بالله ، وكان صاحب سنة ، إلى السلطان محمود بن سبكتكين يأمره ببث السنة في خراسان، ففعل ذلك في مبالغة . نعم ، لقد بالغ حتى قتل جماعة ونفى كثيراً من خصوم أهل السنة ، أي من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة ، كما أمر بلعنهم على المنابر .

بل إن هذا الخليفة القادر بالله ينزل بنفسه إلى معركة الخلاف بين المذاهب ، فيؤلف كتاباً ينصر فيه مذهباً على آخر . لقد كان هذا الخليفة ديناً يديم التهجّد كما يقول ابن العماد ، لكن هذا لم يمنعه من أن يصنف كتاباً فيه يكفر المعتزلة القائلين بخلق القرآن ؛ وكان هذا الكتاب يقرأ كل جمعة ، ويحضره الناس مدة من الزمن^(٢) .

٦ — من ذلك — ومثله كثير — نستطيع أن نتصور مقدار عناية كل صاحب مقالة أو مذهب بنصرة مذهب تاليفاً ومناظرة .

ونعرف أن حجة الإسلام الغزالي لما رأى استئراء الباطنية ، انبرى للرد عليهم ؛ كما أنه ، حين تحقق كثرة المذاهب والنحل ، حمل نفسه على الفحص عنها وبيان صحيحها من زيفها ، كما قص هذا بنفسه علينا في كتابه المنقذ من الضلال .

لأجرام إذاً ، أن نجد إمام الحرمين يشعر بهذا الواجب ، ولا يقصر فيه ، واجب نصرة مذهبه مناظرة وتأليفاً ، وأن يكتب في هذا أكثر من كتاب . ومن هذه الكتب كان كتاب « الإرشاد » ، الذي رأينا من الخير إخراج له لدارسى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، من الأساتذة والطلاب .

المؤلف

٧ — مؤلف كتاب « الإرشاد » هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني^(١) . ووالده هو أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه ، بمثنائين تحت : أولاهما مضمومة مشددة والثانية مفتوحة ، شيخ الشافعية . وابن شبة في طبقاته يذكر أنه كان يلقب بركن الإسلام ، وأنه كان إماماً في التفسير والفقه والأدب . وبلغ من ورعه وتقواه ، وجده ووقاره ، أن عبد الواحد بن أبي القاسم القشيري صاحب الرسالة يذكر أن المحققين يعتقدون فيه من الكمال أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو^(٢) . وقد توفي عام ٤٣٨ هـ .

هذا هو الجويني الأب . أما الابن فهو أبو المعالي عبد الملك ، الملقب بضياء الدين ، النيسابوري ، والمعروف بإمام الحرمين .

٨ — وهو ، كما ترجم له ابن خلكان^(٣) . أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق ، المجمع على إمامته ، المتفق على غزارة مادته وتفتنه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك .

(١) نسبة إلى « جوين » ناحية كبيرة من نواحي نيسابور تشمل على قرى كثيرة وينسب إليها جماعة من العلماء أنظر شذرات الذهب لابن العماد في ترجمة والد إمام الحرمين ٣ : ٢٦١ ، والباب في الأنساب لابن الأثير طبعة القدسي بالقاهرة ١ : ٢٥٦

(٢) شذرات الذهب ٣ : ٢٦١ - ٢٦٢

(٣) وفیات الأعيان ، للطبعة الأميرية بالقاهرة ، ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨

تفقه في صباه على والده أبي محمد ، وأن على جميع مصنفاته ، وتصرف فيها حتى زاد عليه . ولما توفي والده أقعد مكانه للتدريس ، وهو في نحو العشرين من عمره ، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين كما يقول ابن تقي الدين السبكي^(١) .

وتخرج في هذا العلم ، علم الكلام ، على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني ، تلميذ أبي اسحق إبراهيم بن محمد الإسفرايني ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري^(٢) .

ولما ظهر التعصب بين الفريقين : الأشاعرة والمعتزلة ، واضطربت الأمور خرج إلى الحجاز حاجا ، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويفتي ، ولهذا قيل له إمام الحرمين . ثم عاد إلى نيسابور بعد أن استقرت الأحوال ، في أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان ، والوزير يومئذ نظام الملك . فبني له هذا الوزير المدرسة النظامية ، وأقعد للتدريس بها ، وبقي على هذا نحو ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع . وكان يقعد بين يديه لتلقى العلم نحوًا من ثلثمائة من الأئمة واعيان الطلاب^(٣) .

واستمر إمام الحرمين على هذه الوجاهة في الدين والدنيا ، والرياسة في العلم الاصول منه والفروع ، حتى لحق بربه عام ٤٧٨ عن تسعة وخمسين عاما ، إذ كانت ولادته عام ٤١٩ .

٩ — وقد ترجم له كثيرون ممن عنوا بالترجمة لأعلام الإسلام . منهم ، كما رأينا ، ابن خلكان في وفيات الأعيان ١ : ٤٠٧ - ٤٠٨ ، وابن السبكي

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بالقاهرة ، ٣ : ٢٥٢

(٢) الشيخ الكوثري ، من مقدمته للعقيدة النظامية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ صفحة ٦

(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ١ : ٤٠٧ ؛ وابن السبكي ، طبقات الشافعية ،

في طبقات الشافعية الكبرى > ٢ : ٢٤٩ - ٢٨٢ . وأبو المحاسن في النجوم الزاهرة > ٥ : ١٢١ من طبعة دار الكتب المصرية ، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب نشر القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٠ > ٥ : ٣٥٨ - ٣٦٢ ، والحافظ ابن عساكر في تبين كذب المقتري ص ٢٧٧ - ٢٨٥ ، نشر القدسي بدمشق سنة ١٣٤٧ . وغير هؤلاء مؤرخون كثيرون احتفلوا أيضاً بترجمته .

وليس هناك من فرق كبير بين المتقدم من هؤلاء المترجمين لإمام الحرمين والمتأخر ، إلا أن يكون زيادة بسط أو تركيز وإجمال . وكل هذه الترجمات تنطق بما كان له من وجاهة في الدنيا ، وجلالة في العلم ، حتى قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة .

١٠ - على أن ذلك لا يمنعنا من أن نورد هنا ترجمة صاحب كتاب المتقى من تاريخ الإسلام للذهبي ، وهو أحمد بن الملا الحلبي . وهذا الكتاب بالخزانة الأحمدية بحلب رقم ١٢١ ، والجزء الذي فيه الترجمة هو الثامن من الكتاب ونسخة حلب هذه بخط المؤلف نفسه . ونورد هذه الترجمة بعبارة المؤلف ذاته باختصار يسير في مواضع قليلة ^(١) قال ابن الملا :

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية أبو المعالي . ابن الإمام أبي محمد الجويني الفقيه الملقب ضياء الدين ، رئيس الشافعية بنيسابور . قال أبو سعيد السمعاني : كان إمام الأئمة على الإطلاق ، المجمع على إمامته شرقاً وغرباً ، لم ترالعين مثله . ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة في المحرم ، وتفقّد على والده وأتى على جميع مصنفاته . وتوفى أبوه وله عشرون

(١) أمداب هذه الترجمة النفيسة صديقنا الفاضل الأستاذ رشاد عبد المطلب بالإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية . ويزيد في قيمتها أن الجزء الموجود من كتاب الذهبي بدار الكتب المصرية ليس فيه ترجمة لإمام الحرمين . وقد نقلها الأستاذ رشاد بخطه عند ما كانت بحلب ؟ فله خالص الفكر .

سنة فأقعد مكانه للتدريس . إلى أن ظهر التعصب بين الفريقين واضطربت الأحوال ، واضطر للسفر عن نيسابور ، فذهب إلى المعسكر ثم إلى بغداد ، وصحب أبا نصر الكندري الوزير مدة ، يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء وينظرهم ، وتحثك بهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين ، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، إن أن رجع إلى بلده بنيسابور بعد مضي نوبة التعصب ، فأقعد للتدريس بنظامية نيسابور واستقامت أمور الطلبة ، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحمة ولا مدافع ، مسلم لد المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس الوعظ يوم الجمعة . وظهرت تصانيفه ، وحضر دروسه الأكابر ، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل . وكان مع تبحره في الفقه وأصوله لا يدرى الحديث .

وقال في كتاب الرسالة النظامية : اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة . وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ؛ نرى بعضهم تأويلها ، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن ؛ وذهبت أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على موارد ما وتقيض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع . والدليل السمعى القاطع في ذلك ، أن إجماع الأمة سنة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة . وقد درج أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام والمشتغلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة ، والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة . فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل ، كان ذلك

قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ندى الدين أن يعتقد تنزه الرب تعالى عن صفات المحدثات ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب ، ولا يجترئ الاستواء والمجيء وقوله : كما خلقت يدي ، ويبقى وجه ربك ، ونجربى بأعيننا ، وماصح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره ، على ما ذكرنا . ولأبى المعالى من التصانيف : كتاب نهاية المطلب فى دراية المذهب ، وهو كتاب جليل فى ثمانية مجلدات ، وكتاب الإرشاد فى الأصول ، وكتاب الرسالة النظامية فى الأحكام الإسلامية ، وكتاب الشامل فى أصول الدين ، وكتاب البرهان فى أصول الفقه ، وكتاب غياث الأمم فى الإمامة ، وكتاب مفتى الخلق فى اختيار الإحق .

هذا ، وذكره الباخريزى فى دميته ، فقال : فالفقه فقه الشافعى ، والأدب أدب الأصمعى ، وفى بصره بالوعظ الحسن البصرى ؛ وكيف ماهو ، فهو إمام كل إمام . . . إلى آخر ما قال .

توفى أبو المعالى فى الخامس والعشرين من ربيع الآخر عام ٤٧٨ هـ ، وكسر منبره فى الجامع ، وأغلقت الأسواق .

١١ — ومن هذه المراجع التى عُنيت بحياة أبى المعالى وتعرف نشاطه العلمى ومؤلفاته ، نستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات :

١ — الشامل فى أصول الدين

٢ — الإرشاد ، وهو تلخيص طيب للشامل

٣ — العقيدة النظامية (١)

(١) نشرت بالقاهرة عام ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار ، بناية وتهدى العلامة الشيخ الكوثرى ، وفيها رجوع عن آراء له ذكرها فى الشامل فى الإرشاد .

- ع -

- ٤ - نهاية المطالب في دراية [أو رواية] المذهب . وهو كتاب لم يؤلف في الإسلام مثله في رأى ابن خلسكان وابن السبكي وابن العماد
- ٥ - البرهان في أصول الفقه
- ٦ - الورقات .
- ٧ - غياث الإمام في الإمامة
- ٨ - مغيث الخلق في اختيار الأحق ^(١) [أى في ترجيح مذهب الشافعى]
- ٩ - مختصر النهاية .
- وزاد بروكلمان في كتابه . تاريخ الأدب العربى ، كتباً ورسائل أخرى منها :

- ١ - اللع في أصول الدين
- ٢ - رسالة في إثبات الاستواء
- ٣ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل .
- ٤ - هذا ونعتقد أن نبوغ إمام الحرمين ، وكتابة ما كتب في علم الكلام بالطريقة التى رآها وسار عليها ، وبخاصة كتابيه : الشامل والإرشاد ، كان بداية عصر جديد في علم الكلام ^(٢) .
- إن من أنصار مذهب الأشعرى الأعلام ، الذين عملوا على نصرة المذهب وإذاعته في مشرق الإسلام ومغربه ، الإمام القاضى البلاقلانى الذى سبقت الإشارة إليه . هذا العالم الكبير . الذى صار إماماً للذهب بعد أن تناوله بالتهذيب ، وضيع لمسائل العلم وقضاياها المقدمات العقلية التى تتوقف عليها

(١) نشر عام ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م الشيخ الكوثرى رسالة لطيفة في الرد على هذا الكتاب ، سماها إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق ، مطبعة الأنوار .

(٢) يسرنى أن أذكر أنه بعد أن تكون لى هذا الرأى ، رأيت الشيخ العلامة الكوثرى ذكره من قبل في مقدمته للعقيدة النظامية صفحة ٣ - ٤

الأدلة ؛ وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأن العرض لا يبقى زمانين . ثم بعد ذلك ، كان من هذا الإمام ، على ألبعته ، أن جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الدينية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة - فى رأيه - عليها ، ولأن بطلان الدليل يؤذن - فيما يقول - بطلان المدلول ^(١)

وهكذا ضيق القاضى ومن معه على الناس ، ولم يوغلوا فى الدين برفق . وليت شعرى ماذا يرون فى إيمانهم أنفسهم قبل ذلك ، وفى إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة من قبل ومن بعد ^(٢)

ولكن كان من حسن جد الإسلام والمسلمين أن نبغ ، بعد الباقلانى ، إمام الحرمين ، تلميذ الأشهر أبو حامد الغزالى . لقد صار كل منهما إماماً فى وقته للذهب . ولم يعتقدا ومن تبعهم - كأبى الباقلانى من قبل - بطلان المدلول إذا بطل الدليل ، وبهذا انفك الحجر عن الناس فى الاستدلال .

هذه الطريقة عرفت بطريقة المتأخرين . ولا تزال متبعة حتى هذه الأيام فى دراسة علم الكلام . وهى تمتاز أيضاً بإفراح مجال الرد فى مؤلفات هذا العلم على الفلاسفة ومن إليهم ، فيما ذهبوا إليه مما لا يتفق والدين فى رأى المتكلمين ، وكان هذا سبب خلط مذاهب الفلاسفة بعلم التوحيد .

ويرى العلامة المؤرخ ابن خلدون فى مقدمته ص ٣٦٩ ، وتبعه فى هذا رأى خالنا العلامة المرحوم الشيخ حسين والى ، أن الغزالى أول من كتب فى علم الكلام على هذه الطريقة ، يعنى الطريقة التى تهدف أيضاً للرد على الفلاسفة ، وهذا رأى نعتقد أنه غير رقيق .

(١) ابن خلدون ، المقدمة مطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، صفحة ٣٦٩

(٢) الشيخ حسين والى كتاب التوحيد الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٠٩ م - ١ : ٤٤ هـ

لأنه بالرجوع إلى بعض مؤلفات إمام الحرمين ، مثل كتاب الإرشاد ، يتبين أن الغزالي أفاد منها في الرد على الفلاسفة في المسائل التي أخذها عليهم في كتابه التهاافت . ويكفي أن ينظر الباحث في مبحث القول في العالم ومبحث إثبات العلم بالصانع ، ليعلم مقدار ما أفاد الغزالي من شيخه وأستاذه في الرد على الفلاسفة . وإذا ، لا يكون حجة الإسلام أول من أدخل في مصنفاته في هذا العلم الرد على ماذهب إليه الفلاسفة ولايتفق والدين في رأيه . وأيضا لا يكون صحيحا إذا مايقول في كتابه المنقذ من الضلال : « ولم أر احدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك ،^(١) أى إلى دراسة الفلسفة ليعرف مآذيتها من فساد وغائلة .

على أننا لانكر أن الغزالي كان هو المجلى في هذا الميدان . ويشهد له كتاباه الخطيران : مقاصد الفلاسفة وتهاافت الفلاسفة ، وما كان لهما من أثر قوى لا يزال ملحوظا حتى هذه الأيام .

الكتاب

١٢ - وكتاب الإرشاد ، على ما نرى ، كتاب قصد منه مؤلفه إمام الحرمين بيان العقائد الدينية والاستدلال لها ، ثم الدفاع عنها ومناهضة أصحاب المقالات والمذاهب المخالفة للدين ، هذه المقالات والمذاهب التي كان العالم الاسلامي في زمنه يموج بها موجا ، وكل ذلك في أسلوب قوى واضح ومركزي غير تعقيد ؛ فليس بالمطول الذي يدعو للملل والسآمة ، ولا بالموجز في مبالغة فيكون عنه لبس أو إبهام . وهو إلى هذا فيه من أصالة الرأي واستقلال الفكر ، ما يجعله أحق بأن يدرس رسميا في الأزهر من الكتب التي بيد الطلاب .

وهنا أود أن ألفت النظر بصفة خاصة إلى أن هذا الكتاب ، شأنه في ذلك شأن الكتب ألفت في هذا العلم في ذلك العصر ، يعتبر بحق إحدى الصور التي تمثل لنا ذلك العصر والمجتمع الذي كان يحيا فيه ، والمذاهب والمقالات التي كانت تجدد سبلها للحياة والصراع في سبيل البقاء ، فهو كتاب حي يصور ناحية من نواحي الزمن الذي كتب فيه .

وقد شرح هذا الكتاب كما يذكر صاحب كشف الظنون ، تلميذ امام الحرمين أبو القاسم سلیمان [أو سليمان] بن ناصر الانصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ . ثم شرحه من بعده الإمام أبو اسحاق ابراهيم يوسف بن أوس المشتهر بابن المرأة . وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ . وهو في خمسة مجلدات بمجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة ، ولا يشمل كتاب الإمامة الذي هو آخر كتاب الارشاد .

رأى في دراسة علم الكلام

١٣ — وهنا أرائى منساقا إلى التقدم برأى في علم الكلام ودراسته ، حسب الاوضاع التي نعرفها أيامنا هذه بالازهر .

علم الكلام ، كما يقول ابن خلدون في مقدمته ، « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » . أو عبارة أخرى ، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الكتاب والصحيح من السنة ، وإلى الاستدلال لها ، والدفاع عنها ، وأخيراً إلى الرد على الفرق الضالة بما ذهبت إليه في هذه العقائد .

ومعنى هذا أن هذا العلم يجب أن يلاحظ فيه أمران :

١ — أن يقوم على أدلة تتناسب وعقليات من توجه اليهم من صنوف الناس المختلفة في الفهم والادراك وطرق الوصول لليقين .

٢ — الرد على الفرق المخالفة لهذه العقائد ، الفرق التي لها وجود فعلا في الزمن الذي نعيش فيه .

بعد هذا نقول :

إن الأدلة التي كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان ، قد لا يحصل بها هذا في الزمن الحاضر بعد تقدم العلم ، وبخاصة العلوم الطبيعية الذي لا يسلم إلا بما يقع في دائرة التجربة والاختيار .

وإن الشاب اليوم الذي ضم إلى ثقافته الشرقية أو الإسلامية طرفا من علم الغرب الطبيعي المادى ، ليس من العقل أو العدل أن نصطنع فقط في الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة في الجدل مع معاصريهم في ذلك الزمن البعيد ، أيام كان الاسلام قوى الاسر وفي شدة عنفوانه .

ومن العجب والغرابة بمكان ، أن نعكف على جود قوم لانكاد نحس لهم ركزا ، وترك أمثال القاديانية والبهائية ولهم من النشاط الدينى ومن الدعاوة لمذاهبهم ما هو معروف في أوروبا وأميركا !

١٤ — إن على علماء الكلام أو التوحيد ، على الأزهر وكلية أصول الدين ، أن يطبوا لداء الإلحاد الذى يقوم كما يرى أصحابه ، على أساس من علم العصر والذى نراه استشرى بين كثرة من العلماء ومن الشبان المثقفين ثقافة علمية عالية . وإنى لأعرف عددا كبيرا من هؤلاء الشبان ، عرفتهم في باريس لندن وعرفتهم هنا في مصر ، يقولون بأنه لم يبق لديهم الدليل على وجود الله ، ويرون أن تفسير الوجود أو العالم ميسور دون اللجوء إلى فرض وجود الله . وإذا سألتهم عن الشبهات التى قامت سداً بينهم وبين اليقين بوجود الله ، وإذا

أخذت في الجدل معهم مستعيناً بكل ما عرفت من كتب علم الكلام وأدلتها في هذا السيل ، لم تصل منهم إلى ما تريد ، وطالبون بأدلة تستند إلى حقائق أو مقررات العلم الحديث .

ولسنا نريد بهذا أن ندعو لعدم دراسة علم التوحيد ، ذلك بعيد أن يدور منا بالبال . بل المراد من هذا أن ندلل على وجوب تطور هذا العلم بوجه عام ، وذلك بأن نجدد في كتبه أدلته ومشاكله وفي الفرق التي يرد عليها ؛ حينئذ يكون أداة لا بد منها ، أداة يكون منها خير كثير في تثبيت عقائد الدين وهداية الضالين .

إن لكتب علم التوحيد القديمه قيمة تاريخية كبيرة في تصوير العصور التي كتبت فيها ، وبيان جهود مؤلفيها — أسلافنا الأعلام — في التدليل للعقائد الدينية والرد على الزنادقة وأرباب المقالات الأخرى . وهي ، مع هذا كله تفيد الحاضر في كونها بعض المراجع التي لا يستغنى عنها للتأليف في هذا العلم . ولكن على أن تكون دراستها مقدمة ، ومقدمة فقط ، لدراسة أخرى تناسب روح العصر الحالي ومشاكله .

١٥ — هذا ، وقد كان نشر هذا الكتاب أمنية لي منذ سنوات طويلة وقد رغب في ذلك وشجع عليه كثير من رجالات الأزهر المعنيين بالدراسات العقلية ، وبخاصة دراسة علم الكلام . وقد أراد الله أن يكون زميلي في هذا العمل تلميذ الأمام وصديق اليوم الأستاذ الشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد المدرس بالقسم الثانوي بالأزهر . لقد عرفت هذا الأستاذ منذ كان طالباً بكلية أصول الدين ، وعرفت فيه حب الدرس والتماس المزيد من العرفان . كل ذلك في خلق طيب ، وتواضع محمود ، وإخلاص نادر في هذا الزمن ، مما جعله محبباً إلى زملائه وموضع تقدير عارفيه .

وقد اعتمدنا في نشر هذا الكتاب على أربع نسخ^(١) كاملة جيدة :

١ — نسخة المستشرق الفرنسي لوسيانى Luciani التى نشرها عام ١٩٣٠م بخط مغربي ، معتمدا على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس . وهى فى ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير .

وقد أثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالاعتدال ، إلا أننا لاحظنا أنه يختار أحيانا نص نسخة ويترك نص نسخة أخرى هو فى رأينا أحق بالاختيار . وقد أشرنا إلى هذه النسخة بحرف د ل .

٢ — نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد . وهى بقلم معتاد بخط عبد الخالق بين أبى القاسم بن أحمد الأموى عام ٥٦٢ هـ . فى ٣٩٨ ورقة . ومسطرتها ١٧ سطرا . ومقاسها ١٢×٥ سم . وقد رمزنا لها بحرف د م .

٣ — نسخة أخرى بدار الكتب المصرية ، بخط مغربي واضح . رقم ١١٧٩ توحيد فى ١٠٨ ورقة ، ومسطرتها ٢١ سطرا ، ومقاسها ١٦×٢٢ سم . وقد وصلت إلى الدار عن مكتبة المرحوم أحمد الحسينى بك ؛ ولذلك رمزنا لها بحرف د ح .

٤ — نسخة المكتبة الأحمدية بحلب ، رقم ٧٦٤ توحيد . وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ هـ . وهى فى ١٠٦ ورقة ، وبكل صفحة ٢٢ سطرا ، وبخط نسخي قديم ، وناسخها هو أحمد بن على بن محمد بن أبى السعود الحميدى . وعلى النسخة تمليكات أربعة ، وهى وقف على المدرسة الأحمدية ، وكان الانتفاع بها بفضل الإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية بالقاهرة ؛ وقد رمزنا لها بحرف د ب .

(١) على أن نسخة لوسيانى ، التى جعلناها أصلا ، تجعل النسخ التى رجعنا إليها ستا لأربعا ؛ وذلك بما أثبتت من اختلافات النسخ الثلاث التى رجع إليها ، فجعلتها بذلك تحت أيدينا ، وأمكن لنا الموازنة بينها وبين النسخ الأخرى ، ثم الاختيار لا رأينا الصحيح .

وقد اتخذنا أصلاً لنسختنا ، التي نشرها اليوم ، نسخة المستشرق لوسيانى ،
وأثبتنا اختلافات النسخ الأخرى فى نهاية كل صفحة ، إذ لم نر من العدل أن
نقرض اختيارنا على القراء .

ولما كان كثير من فصول الكتاب ليس لها عناوين مستقلة ، فقد رأينا من
الخير جعل عنوان لكل فصل ، ووضعنا العنوان الذى يكون من عندنا بين
معقوفتين هكذا [] . وكذلك كل ما كان موضوعا بين هاتين العلامتين يكون
من عملنا الخاص ، سواء فى الأصل أو فى الهامش . أما ما وضع بين علامتى
التنصيص « » فهو من زيادة نسخة على غيرها أو نقص نسخة عن أخرى (١) .
كأرأينا من الخير الترجمة للاعلام التى وردت بالكتاب ، سواء أكانت أعلام
أشخاص أو أماكن أو فرق كلامية أو فلسفية .

وهنا ، يسرنا أن نذكر بحزبيل الحمد والتقدير حضرة الاستاذ الكبير أمين بك
مرسى فتدبيل المدير العام لدار الكتب المصرية ، على أن تفضل بالاذن بتصوير
نسخة من نسختى الدار وجعلها تحت تصرفنا ، وبذلك تيسر لنا إلى حد كبير
معارضة النسخ بعضها ببعض .
ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه ، وفى سبيل العلم ، وأن
يجعل منه خيرا كثيرا .

محمد يوسف موسى

الروضة } شوال عام ١٣٦٩ هـ
أغسطس ١٩٥٠ م

(١) إلا فى الفصل الخاص بأسماء الله الحسنى ؛ فقد وضع كل اسم من الأسماء الكريمة بين
علامتى تنصيص تميزا له عن سائر الكلام ، مع اتفاق النسخ كلها فى ذكر هذه الأسماء طبعا .

مطبعة السعادة بمصر

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله .

الحمد لله بارئ النسم ، ومحبي الرم : ومقدر القسم ، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق الأمم ، والخذلان باقتراف الزلل واللّم : موضع الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل ، ومبتمت الرسول صلى الله عليه وسلم ، على حين ضلال من الخلق وفتور من الحق ، بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله يآذنه وسراجاً منيراً .

هذا ، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ، ورباطاً لأسباب التأيد ؛ وألقينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة ، والبراهين الصاعدة ، لا تنهض لدركها هم^(١) أهل هذا الزمان ؛ وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان ؛ رأينا أن نسلك مسلكاً يشتمل على الأدلة القطعية ، والقضايا العقلية ، متعلّياً عن رتب المعتقدات ، منحطاً عن جلة المصنفات . والله وليّ الإعانة والتوفيق ، وهو بالفضل حقيق .

(١) ل نفس : هم ، والزيادة عن ح .

باب في أحكام النظر

أول ما يجب على الماقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المنفصلي إلى العلم بحدث^(١) العالم . والنظر في اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غابة ظن . ثم ينقسم النظر قسمين^(٢) ؛ إلى الصحيح ، وإلى الفاسد ؛ والصحيح منه كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل^(٣) الدليل ؛ والفاسد ما عداه . ثم قد يفسد النظر بجديده عن سنن الدليل أصلاً ، وقد يفسد^(٤) مع استناده للسداد أولاً لطروء قاطع .

فإن قيل : قد أنكرت طائفة^(٥) من الأوائل إفشاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ، فكيف السبيل إلى مكالمهم ؟ قلنا : الوجه أن نقسم الكلام عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر ، أو^(٦) تستريون فيه ؟ فإن قطعوا بفساد النظر ، فقد ناقضوا نص مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواس ، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات .

ثم نقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن زعموا

(١) م : بحدوث (٢) ح قس : قسمين (٣) ح قس : يدل

(٤) ل : ينصر ، والذي أثبتناه عن ح (٥) هم السوفسطائيون اليونان . ومن

أشهر رجالهم بروتاجوراس المتوفى عام ٤١١ قبل الميلاد ، ومسامره جورجياس ، المتوفى عام

٣٨٠ ق . م . (٦) ح . ب : أم .

أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين ، ثم لا يسلمون عن^(١) مقابلة دعواهم بنقيضها . وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر ، فقد ناقضوا^(٢) كلامهم ؛ حيث نقوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدي إلى العلم ، ثم تمسكوا بنوع من النظر ، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم^(٣) .

وإن قالوا : أتم إذا أثبتتم النظر وادعيتم أداه إلى العلم ، أتسندون دعواكم إلى الضرورة ، أو تسندونها إلى النظر ؟ فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتونا وانعكس عليكم مرامكم ؛ وإن^(٤) حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتتم الشيء بنفسه ، وذلك مستحيل . قلنا : كلامكم هذا يفيدكم شيئاً ، أو لا يفيدكم شيئاً أصلاً ؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علماً ولا يجلب حكماً ، فقد اعترفوا بكونه لغوياً ، وكفونا مثنونة الجواب .

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا ، فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار جميعه . وإن قالوا : غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد ، ردنا عليهم التقسيم ، وقلنا : معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر . ثم نقول : لا بُد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره ، وهذا كالعالم^(٥) يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه ؛ إذ بالعالم يُعلم العلم ، كما به يُعلم سائر المعلومات .

وإن قال السائل : لست قاطعاً بطلان النظر فيطرده على تقسيمكم .

(١) ح : من (٢) ح : قد تناقض (٣) « العلم » زيادة في ح ، م

(٤) ل : فإن (٥) ل زاد : التي ، ولم يذكرها كل من ح ، م

وإنما أنا مستريب مسترشد ؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً : سبيلك
 أن تنظر في الأدلة نظراً قوياً ، وتمهج فيها نهجاً مستقيماً : فإذا صح
 منك النظر ، واستدّت^(١) منك العبر ، أفضت بك إلى العلم . وإن نظر
 كما رسم له ، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم ، فقد تبين عناده ،
 وسقط استرشاده .

فصل

[في مضادة النظر العلم ، والجهل ، والشك]

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه .
 فوجه^(٢) مضادته للعلم أنه بحث عنه^(٣) وابتغاء توصل إليه ، وذلك يناقض
 تحقق العلم ، إذ الحاصل لا يُنتقى . وسبيل مضادته للجهل ، أن الجهل
 اعتقاد يتعلق بالمتقد على خلاف ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ،
 وذلك يناقض التطلب والبحث . والتشكك تردد بين معتقدين ، والنظر
 بُنية الحق . فهو إذاً مضاد للعلم وجملة أضداده .

(١) استد السماع : استقام . واستعت هنا : منهاها : استطاعت

(٢) ح : ووجه (٣) له : عليه ، وما أبتغاء عن م ، ح

فصل

[بالنظر يحصل العلم]

النظر الصحيح إذا تمّ على سداده ، ولم تعقبه ^(١) آفة تنافي العلم ، حصل ^(٢) العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولد النظر العلم ، « ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها » ^(٣) . وزعمت المعتزلة ^(٤) أنه يولده . ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم ، وإن كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد في موضعه إن شاء الله عز وجل .

فإن قالوا ^(٥) : إذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استنبق ^(٦) ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن ^(٧) عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ؛ فثبوتها كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد أو يولده ، فسبيلهما ^(٨) كسبيل الإرادة لشيء ^(٩) مع العلم به ،

(١) م : يعقبه (٢) ل ، ح ، م : فيحصل (٣) م : نفس ما بين العلامتين

(٤) يذكر أبوالمظفر الإسفرائيني في التبصير أن واصل بن عطاء انفرد ، المتوفى عام ١٣١ هو رأس للمعتزلة ، وأول من دعا الخلق إلى بدعته ؛ ومن أسيائهم القدرية . على أنهم يسبون أنفسهم « أهل العدل والتوحيد »

(٥) م : فإن قيل (٦) م : إذا سبق (٧) م : فعين (٨) م ، ح : وسبيلها

(٩) م : الشيء

إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به . ثم تلازمها ^(١) لا يقضى بكون أحدهما موجدآ ، أو موجبا ، أو مولداً ^(٢) .

فصل

[النظر الصحيح والنظر الفاسد]

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً ، وكما لا يتضمنه ^(٣) فكذلك لا يتضمن جهلاً ولا ضدآ من أصدقاء العلم ^(٤) سواء ؛ فإن النظر الصحيح يطالع الناظر على وجه الدليل المقتضى ^(٥) للعلم بالمدلول . وإذا ^(٦) فسد النظر بمصادفة الشبهة ، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ^(٧) ، لكان ^(٨) دليلاً ، ولكان الاعتقاد علماً .

ومما يوضح ذلك ، أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علماً على مدلوله ؛ فلو كان للشبهة وجه أيضاً ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل ، وليس الأمر كذلك .

(١) ح زاد : كذلك (٢) م نفس : أو مولداً (٣) ح عبارته : لا يتضمن علماً
(٤) م : العلوم (٥) م : يقتضى (٦) م ، ح : فإذا
(٧) م نفس : على التحقيق (٨) م : لكانت

فصل

[في الأدلة]

الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم^(١) في مستقر المادة اضطراباً ، وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي .

فأما العقلي من الأدلة ، فمادل بصفة لازمة^(٢) هو في نفسه عليها ، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز ، وكذلك الإتيان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص . والسمعي ، هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه .

فصل

[وجوب النظر شرعاً]

النظر الموصل إلى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية .

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات ، ومن جلتها النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً ، وستأني المسألة إن شاء الله

(١) م : عبارته : إلى علم ما لا يعلم ... الخ (٢) م : بصفة هنية

عز وجل ، ولكنا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر .

فإن قالوا : إذا قُتِمَ مدرك^(١) وجوب النظر عقلاً ، ففي مصيركم إلى ذلك إبطال تحدى الأنبياء عليهم السلام ، وانحسام سبيل الاحتجاج^(٢) ؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ما ظهر من أمرهم ، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه^(٣) من المعجزات ، وخصّصوا به من الآيات ، فيقال لهم : لا يجب النظر إلا بشرع مستقر ، وتكليف ثابت مستمر ، ولم^(٤) يثبت بعد عندنا شرع تلقى^(٥) منه الواجبات ؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد ، والتمادي في^(٦) الجحد والعتاد .

قلنا : هذا الرأي الذي ألزمتونا في الشرع المنقول ينعكس عليكم في قضايا العقول ؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجارى العبر ، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه^(٧) ، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل ، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الويل^(٨) .

(١) م : منعّم درك (٢) م : الحجاج . وزاد ل : على العقلاء ، وم : عليهم .
(٣) م : أبدوا به (٤) ل : ولا (٥) ل : تلقى ، م : يتلقى ، وما أئبته عن ح
(٦) ل : على الجحد ، والذي أئبته عن م (٧) ل : نعمه ، والذي أئبته عن م .
(٨) م : نص ، الويل .

فإذا تقابل عنده الجائزان، وتعارض لديه الاحتمالان، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم، ويرقب في ملابسة الثاني استيجاب العذاب الأليم، فالعقل يقضى باختيار سبيل^(١) النجاة، وإيثار تجنب المهلكات فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس، وتعارض الجائزات في الحدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر، وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون^(٢) عالماً بوجوب النظر.

ويلزم الخصوم في مدارك العقول، عند الغفلة والذهول. ما ألزمونا في مقتضى الشرع المنقول. وما ألزمناهم من فرض الكلام عند^(٣) عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة، فلزمهم العكس ولم يلزمنا^(٤) ما قالوه فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم: فإذا^(٥) جرياً، فإمكان^(٦) النظر في اختيار أحدهما كما يمكن النظر في المعجزة عند ظهورها.

ثم نقول: شرط الوجوب عندنا، ثبوت السمع الدال عليه، مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت^(٧)

(١) م نفس : سبيل (٢) م : ولا يكون (٣) م : في عدم (٤) ل : ونزماً ،
والذي أثبتناه عن م (٥) م : إذا أخيرة (٦) م : فأمكن
(٧) م : ودل .

على صدق الرسل الدلالات ، فقد تقرر الشرع^(١) واستمر السمع ،
المنبئ عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات . ولا يتوقف وجوب
الشيء على علم المكلف به ، ولكن الشرط تمكن المخاطب من
تحصيل العلم به .

فإن قيل : ما الدال^(٢) على وجوب النظر والاستدلال من جهة
الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ، واستبان
بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكنساب المعارف إلا بالنظر ، وما
لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

(١) م نفس : الشرع (٢) ل : ما الدليل ، والثبت عن ح . م

باب حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وهذا أولى في رزم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم ؛ منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ؛ ومنها قول شيخنا^(١) رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالماً ؛ ومنها قول طائفة : العلم ما يصح ممن اتصف به بإحكام الفعل وإتقانه .

فأما قول من قال : هو^(٢) تبين المعلوم على ما هو به^(٣) ، فرغوب عنه ، إذ التبين ينبيء عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، إذ يقول من علم ما لم يكن عالماً به : قد تبينته ، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضى أيضاً حد^(٤) العلم بأنه الذي أوجب^(٥) لمحله كونه عالماً فإن القرض من الحدود تبين المقصود ، وهذا فيه إجمال ، إذ قد^(٦) يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده .

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام ، فإن العلم^(٧) بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية ، لا يصح من

(١) م زاد : أبي الحسن (٢) م قص : هو (٣) م قص : على ما هو به (٤) م : تحديد
(٥) م ، ح : يوجب (٦) م قص : قد (٧) ح : العلوم

الموصوف بها الأحكام ، وإنما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالإتقان والأحكام .

وأما أوائل المعزلة فقد قالوا في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ؛ فإنه اعتقاد المعتقد^(١) على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد ، ثم هو ليس بعلم . فزاد المتأخرون فقالوا^(٢) : هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع توطين النفس إلى المعتقد^(٣) إذا وقع ضرورة أو نظراً . وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها ، فهذه ونحوها^(٤) علوم ، وليست علوماً بأشياء . إذ الشيء هو الموجود عندنا ، وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم ، فقد شذت علوم عن الحد .

فصل

[العلم قديم وحادث]

العلم ينقسم إلى القديم والحادث . فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم^(٥) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً . والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري ، والبديهي ، والكسبي .

(١) م : اعتقاد للمعتقد (٢) ح : وقالوا (٣) ل ، م : قصا : إلى المعتقد ، ومم مذكورة في ح

(٤) ح : نفس : ونحوها . (٥) ح : القائمة .

فالضروري هو العلم بالحادث^(١) غير [الـ] مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبدیهی كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الاتفكاك عنه والتشكك فيه: وذلك كالعلم بالمدرکات، وعلم المرء بنفسه، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم بالحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل.

هذا، ما استمرت به العادة، وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري.

فصل

[العلوم وأضدادها]

للعلوم أضداد تخصها، وأضداد تضادها وتضاد غيرها. فأما الأضداد الخاصة، فمنها الجهل، وهو اعتقاد المتقد على خلاف ما هو به: ومنها الشك، وهو الاسترابة في معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما

(١) ح عبارته: فالعلم الضروري الحادث .. الخ

على الثاني ؛ ومنها الظن ، وهو كالشك في التردد ، إلا أنه يترجع أحد
المعتقدين في حكمه . والأضداد العامة كالموت ، والنوم ، والغفلة ، والنشية^(١) ؛
فهذه المعاني تضاد العلوم ، وتضاد الإرادة^(٢) ، وتضاد أضدادها^(٣) .

فصل

[العقل علوم ضرورية]

العقل علوم ضرورية^(٤) . والدليل على أنه من العلوم الضرورية^(٥) ،
استحالة الإتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم .
فإن قيل : المانع^(٦) من كون العقل خالياً عن العلوم كونه
مشروطاً بثبوت ضروب منها ، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد
قلنا : غرضنا أن نعرض للعقل المشروط في التكليف ، إذ العارى منه
لا يحيط علماً بما يكاف . فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما
كلف ، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول
النظر ، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضبط
تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر ، وسمينا عقلاً ؛ وتبين

(١) م عبارته : والنشية والغفلة . (٢) م : الإرادات .

(٣) ن ، م قصا : وتضاد أضدادها ، والزيادة عن ح . (٤) م عبارته : العقل
ضرب من العلوم الضرورية .

(٥) م نفس : الضرورية (٦) م نفس : من قوله « فإن قيل للمانع . . . » إلى
قوله ؛ « وليس العقل من العلوم النظرية » .

الفرض من العقل يدرأ السؤال . ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ ، وغرضنا منه ما ذكرناه .

وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه . فاستبان بذلك أن العقل بعض^(١) من العلوم الضرورية ، وليس كلها .

وسبيل تعيينه والتنقيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه^(٢) عند الذكر فيه^(٣) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل . ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز^(٤) الجائزات واستحالة المستحيلات ؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن^(٥) النفي أو الإثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم .

(١) م ، ح هما : بعض . (٢) م : عنه . (٣) م ، ح هما : فيه .

(٤) م ، ح : يجوز . (٥) م : من .

باب القول في حدث العالم

إعلموا أرشدكم الله^(١) أن الموحدين تواطئوا^(٢) على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة^(٣) في العبارات الوجيزة .
فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته^(٤) . ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي^(٥) حجم متحيز ؛ والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٦) ، ويجمعها ما يخص الجواهر بمكان أو تقدير مكان .
والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف^(٧) ؛ فإذا^(٨) تألف جوهران كانا جسماً^(٩) ، إذ كل واحد^(١٠) مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر يبنى على أصول ؛ منها إثبات الأعراض ؛ ومنها إثبات حدثها ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر^(١١) عن

-
- (١) م : إعلم أرشدك الله . (٢) م ، ح : تواضوا . (٣) م : قس : الكثيرة .
(٤) م ، ح : قس : وصفة ذاته . (٥) ل : قس : ذي ، والثبت عن ح ٤ م
(٦) م ، ح : عبارتها : وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .
(٧) ح : عبارته : هو التألف . (٨) م ، ح : وإذا .
(٩) م ، ح : عبارتهما : كانا جسدين . (١٠) ح : زاد : منهما .
(١١) ل : الجوهر ؛ والجواهر عن م ، ح .

الأعراض ، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها . فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحادث ^(١) حادث .

فأما ^(٢) الأصل الأول ، فقد أنكرته ^(٣) طوائف من الملحدة ، وهو إثبات ^(٤) الأعراض ، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا ^(٥) رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقًا للتي انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء الجوّز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً ^(٦) على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ ^(٧) لا فرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتضى منق . فإذا ^(٨) صح كون المقتضى

(١) م ، ح : الحوادث . (٢) ح ، عنوان هنا بكلمة : فصل .

(٣) م عبارته : فقد أنكرت .

(٤) م نفس : وهو إثبات . (٥) م نفس : إذا .

(٦) م ، ح عبارتهما : وذلك أيضاً معلوم . (٧) م : لأنه .

(٨) ح ، م عبارتهما .. وإذا وضع .

ثابتاً زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون مثلاً له أو خلافاً .
ويبطل أن يكون مثلاً^(١) له فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى
جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ،
مع تقدير^(٢) انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .
ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثاني .
فإذا ثبت^(٣) المقتضى الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه^(٤) ،
لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجبا ، فإن كان معنى
موجبا ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به
اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره^(٥) . والذي
وصفناه هو الغرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدراً المخصص فاعلاً^(٦) ، والكلام في جوهر مستمر
الوجود ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الباقي لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل .
فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ؛ وهو من أم^(٧) الأعراض
في إثبات حدث العالم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك

(١) م : مثله . (٢) م : قص : تقدير .

(٣) ل زاد : أن ، وتركها م ، ح (٤) م : خلاف (٥) م : قص : من إيجابه لغيره

(٦) م : زاد : مختاراً . (٧) م : عبارته : من أحق ، و ح : عبارته : من أدق

يترتب علي أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها ^(١) استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد علي القائلين بالكون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة ^(٢) في حدث الأعراض .

ونورد هذه الأصول في معرض الأسئلة ، وثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة ، فنقول :

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروءها علي حدوثها ، وانتفاء السكون بطروءها يقضي بحدث السكون إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : *يَمُتُّنُكْرُونَ* ^(٣) علي من يزعم أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها ^(٤) السكون . قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان ^(٥) في المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرةً واستكنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضي

(١) ح ٤ م عبارتها : ومنها تحديد استحالة .. الخ (٢) هكذا : « دلالة » في الأصول كلها

(٣) م عبارته : *يَمُتُّنُكْرُونَ* (٤) م : *ظهورها* (٥) م عبارته : لاجتمع ضدان .

أحدهما كون الحركة بادية ، وقضى الآخر كونها مستكنة خافية ،
فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتماقبها على الجواهر .
ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون^(١) معنيين ، ظهورهما عند
ظهور أثرهما ، ككونهما عند كمون^(٢) أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .
ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لئنيها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن
توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ، ويحيل
حقيقة نفسها .

فصل (٣)

[في الدليل على استحالة عدم القديم]

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه^(١) أن
عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً ، حتى يمتنع تقدير
استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه^(٢) ببديهية العقل .
فلو^(٣) قُدِّر في وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود
بدلاً عنه من غير مقتض ، كان ذلك محالاً^(٤) ؛ إذ الجائز يفترق إلى
مقتض ، والعدم نقي محض يستحيل تعليقه^(٥) بفاعل مخصص .

(١) م عبارته : الكمون والظهور (٢) ح ٤ ل عبارتهما : وكونهما عند حصول
أثرهما ، والمباراة التي أتيناها عن م
(٣) م قسم : فصل (٤) م عبارته : الدليل على ذلك (٥) م قسم : بطلانه
(٦) ح ٤ م : ولو (٧) م عبارته : فذلك محال ، وح عبارته : لكان ذلك محالاً .
(٨) م : تعلقه .

وإستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو^(١) بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّرَ ضدًّا له من الطروء . ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قُدِّرَ لوجود القديم شرط لكان قديماً مقترراً عدمه لو قُدِّرَ إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبني على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها^(٢) ؟ إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة^(٣) على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر^(٤) . فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضي ما وُجِدَتْ انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها^(٥) انتقالاً ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال ، وذلك يفضي إلى مالا يتناهى . فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به .

وأما^(٦) الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجواهر عن

(١) م نفس : هو

(٢) م نفس : فما الدليل على منع انتقالها ؟

(٣) م نفس : الطارئة ، وهي مشبهة في ح ٤ م (٤) م عبارة ، من جواهر آخر

(٥) م : فأما

(٦) ح : بها

الأعراض ، فالذى صار إليه أهل الحسق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ^(١) وعن جميع ^(٢) أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن ^(٣) قُدِّرَ عرض لا ضدَّ له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى ^(٤) والأعراض تسمى الصورة ^(٥) . وجوز الصالحى ^(٦) الخلو عن جملة ^(٧) الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعتزلة ^(٨) العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عن ما عداها ، وقال

(١) ل نقص : فالذى صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض . وهذه العبارة من ح ٤ م (٢) ح عبارته : أحد جميع أضداده . الخ (٣) ح ٤ م : وإن (٤) ح ٤ م زادا : والسادة . (٥) ح ٤ م : تسمى الصور .

(٦) هو صالح بن مُسَرِّح التميمي . كان خراجيا ومن مشاهير المعتزلة ، وأتباعه في مذهبه يسمون « الصالحية » (انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٦ نشر مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠) ؛ ومختصر هذا الكتاب لرسمي ص ٩٠ أصل وهامش ، نشر الهلال بمصر ١٩٢٤ بتحقيق فيليب حقي) ، وقد قتل عام ٧٦ هـ كما يذكر الاسفراييني في كتابه التبصير .

(٧) ح قس : جملة ؟ وم عبارته : العرو عن جملة .. الخ (٨) بد أيام الجاحظ التوفى عام ٢٥٥ هـ انقسمت المعتزلة إلى فرع البصرة ، ومن أعلامه أبو هذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، وأبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم . ثم فرع بغداد ، ومن أعلامه بشر بن المعتز ، وعصامة بن الأشرس ، وأبو الحسين الخياط صاحب كتاب الانتصار . ويذكر أبو الحسين اللطفي أن أول ظهور الاعتزال كان بالبصرة ، وأن معتزلة بغداد أخذوا عن معتزلة البصرة ، وأولهم بشر بن المعتز . انظر التلخيص والبره على أهل الأهواء والبدع طبع مصر عام ١٩٤٩ ص ٤٢ — ٤٣

الكمي ومتبعوه^(١) : يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العرو عن الألوان .
وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن^(٢) الأعراض ، بعد قبول
الجواهر لها . فيفرض الكلام مع الملحة في الأكوان ، فإن القول
فيها يستند إلى الضرورة ، فإننا يديهة العقل^(٣) نعلم أن الجواهر القابلة
للإجتمع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك ، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل^(٤) فلا يتقرر في
العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ؛
وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق
مسبوق باجتماع .

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت^(٥) الأكوان .
فإن^(٦) حاولنا ردًا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتين : إحداهما
الإستشهاد بالإجماع^(٧) على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف
بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه^(٨) .

(١) م أنباع عبدالله بن أحمد بن محمود البخاري المعروف بأبي القاسم الكمي وهو
مؤلف كتاب « الفالات » المشهور ، وأخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط . وكان يدعى
في كل علم ، ولم يصل إلى خلاصة شيء من العلوم . توفي في عام ٣١٩ هـ . انظر التبصير للاسفرائيلي
ص ٥١ - ٥٢

(٢) م : من (٣) ح ، م عبارتهما : فإننا يديهة العقول ... الخ .

(٤) ح ، م عبارتهما : فيما لا يزال .

(٥) م نفس : بثبوت (٦) ح ، م : وإن (٧) م : بإجماع (٨) م نفس : فيه

ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المتنى به على زعمهم ، فإذا اتنى البياض
فهلأ جاز أن لا يحدث بعد اتفائه لون ، إن كان يجوز تقدير الخلو من
الألوان ابتداء^(١) ، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض .

وقول أيضاً^(٢) : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب
سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يفضى لحدته ، فإذا
جوز الخصم عروّ الجوهر^(٣) عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً ،
فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارئ تعالى للحوادث .

والأصل الرابع ، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول
لها . والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يززع جملة
مذاهب الملحدة^(٤) . فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ماهو عليه ،
ولم تزل دورة للفلك^(٥) قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث في عالم
الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق
بمثله^(٦) ، وكل ولد مسبوق بوالده ، وكل زرع مسبوق ببذر^(٧) ، وكل
بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث^(٨) لا نهاية
لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم

(١) م قص : ابتداء (٢١) لعل هذا بدء الكلام عن النكتة الثانية (٣) ح ٤ م : الجواهر

(٤) ح : العزلة ، وهو خطأ واضح (٥) م عبارته : دورة الفلك

(٦) ح ٤ م قصاً : فكل ذلك مسبوق بمثله (٧) ح قص : وكل زرع مسبوق ببذر

(٨) ح زاد : لا أول لها

بطلانه بأوائل المقول ، فإننا نقرض القول في الدورة التي نحن فيها
ونقول : من أصل الملاحظة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها
دورات لا نهاية لها ، وما اتفت^(١) عنه النهاية يستحيل أن يتصرم
بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرمت الدورة^(٢) التي قبل هذه
الدورات ، أذن انقضاؤها وانهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كافٍ
في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات
حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، قلنا :
المستحيل أن يدخل في الوجود مالا ينتهى آحاداً على التوالي ، وليس
في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا ينتهى ،
ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى مالا يحصره
عدد ولا يحصيه أمد . والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول ،
وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث
أن يكون له آخر^(٣) .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات
حوادث لا أول لها^(٤) ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا

(١) ل : انتهت ، والعبارة المذكورة عن ح ، م (٢) م نفس : الدورة

(٣) ل : عبارته : وليس من حقيقة الحوادث ماله آخر . والعبارة التي أئتمناها عن ح ، م

(٤) ح ، م زادا : قبل كل حادث .

وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى علي حكم شرطه ديناراً ولا درهما .

ومثال ما أئزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجرى علي حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه^(١) ، الأغراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول ، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق الحوادث حادث على الإضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية في إثبات حذث الجواهر والأغراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

باب القول في إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه^(١) ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول بيدايتها بافتقاره إلى مخصص خصصه^(٢) بالوقوع . وذلك أرشدكم^(٣) الله مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر . ثم إذا وضع افتقار^(٤) الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا^(٥) لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة معلولها ، وإما أن يكون^(٦) طبيعة كما صار إليه الطبائعيون ، وإما أن يكون فاعلا مختارا^(٧) .

وباطل أن يكون جاريًا مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران . فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة ؛

(١) م نفس : وانتفاؤه (٢) ل : يخصصه ؛ والذي أثبتناه عن ح ، م
(٣) م عبارته : أرشدك الله (٤) ح ، م عبارتهما : إذا وضح اقتضاء الحادث محصاً
(٥) ح عبارته : من أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا (٦) م : أو يكون ... الخ
(٧) م نفس : وإما أن يكون فاعلا مختارا ؛ وح قديما عن موضعها ، كما أشير إليه
في رقم ٥ من هذا الماش .

فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الأدلة على حدوثه ؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال . فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقتض بقدم^(١) العالم ، وإن كانت حادثة ، فلتكن مفتقرة إلى مخصص . وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء ، ولما نرد على الطبائعين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل .

فإن^(٢) بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه^(٣) ، أو طبيعة توجد بنفسها لاعلى الاختيار ، فيتمين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات .

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم ، واستبان أن له صانعاً ، فيتمين عليه بعد ذلك النظر في ثلاثة أصول ، يحتوى أحدها^(٤) على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات ، والثاني يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه ، والثالث ينطوى على ذكر ما يجوز من أحكامه^(٥) . وتنصرم بذكر هذه الأصول^(٦) قواعد المقائيد إن شاء الله .

(١) م عبارته : فلتقتض قدم (٢) ح ، م : فإذا (٣) م قصر : توجبه

(٤) ح ، م عبارتها : أحدها يشتمل

(٦) ح قصر : الأصول

(٥) ح زاد : سبحانه وتعالى ، م زاد : تعالى

باب (١)

القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه ؛ منها نفسية ، ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معلة بمعلل قاعة بالموصوف (٢) .

والصفات (٣) المعنوية : هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معلة بمعلل قاعة بالموصوف .

وتبيين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزاً هو : (٤) صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه ، وهي غير معلة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ؛ وكون العالم عالماً ، معلل بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية .

وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى تعالى ، ونفتحها بالنظر في ثبوت وجوده .

فإن قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم

(١) م نفس كلة : باب .

(٢) ل نفس : معلل قاعة بالموصوف ؛ والذي أثبتناه عن ح ، م .

(٣) ل : والصفة ، والمذكور عن ح ، م .

(٤) في ل : هي ، والذي أثبتناه عن ح ، م لم يذكر هو أو هي .

تذكرون^(١) على من يقدر الصانع عدماً ؟ قلنا : العدم عندنا^(٢) نفى محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات ، ولا فرق بين صانع منفي ، وبين تقدير الصانع منفي^(٣) من كل وجه ؛ بل نفى الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع ، فالقول به^(٤) متناقض في نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع منفي متناقض . وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعزلة ، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجnas .

والوجه المرضي^(٥) أن لا يعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد . والآفة رضى الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات .

فصل^(٦)

الدليل على قدم الباري تعالى

فإن قيل : ما الدليل على قدم الباري تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده ،

(١) م : تذكر . (٢) م نفس : عندنا .

(٣) ح ، م عبارتهما : ولا فرق بين نفى الصانع وبين تقدير صانع منفي .

(٤) ح ، م زادا : غير . (٥) م نفس : المرضي .

(٦) م نفس : فصل .

وما حقيقة القدم أولاً ؟ قلنا : ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذي لا أول لوجوده

وقال شيخنا^(١) رحمه الله عليه : كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنًا متطاولاً ، فإنه يسمى قديماً في إطلاق اللسان ، قال الله تعالى : « حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »^(٢)

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتوح ، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لاقتصر إلى محدث ، وكذلك القول في محدثه ، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك

فإن قيل : في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها ، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات ، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها ؛ قلنا : هذا زلل ممن ظنه ، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً ، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته ، والمستمر في العادات^(٣) التمييز بالأوقات عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين

(١) ذكرنا في المقدمة أن الجويني تخرج في علم الكلام على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني ، التخرج على أبي الحسن الباهلي ، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري .

(٢) يس ٣٦ : ٣٩ ونس الآية الكريمة : (والفرقد رناه منازل حتى عاد كالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)

(٣) ح ، م : في العادة

فإذا تبين ذلك في معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر ، إذا لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ، ولو افتر كل موجود إلى وقت ، وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت إلى أوقات ، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل ، والبارى سبحانه^(١) قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لا يقارنه حادث .

فصل

[قيام الله تعالى بنفسه]

البارى سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، متمال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يُقَله . واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى ، في معنى القائم بالنفس : فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ، والجوهر على ذلك قائم بنفسه ؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله^(٢) : القائم بالنفس هو للوجود^(٣) المستغنى عن المحل والمخصص ؛ وذلك يختص عنده بالبارى تعالى ، إذ الجوهر^(٤) وإن لم يفتقر إلى محل يحله ، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر .

(١) ح : والبارى تعالى ؛ م : فالبارى سبحانه .

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن سهران الإسفرائيني ، للقب بركن الدين ، الفقيه الفاضل للتكلم الأصولي ، له التصانيف الجليلة ، التي منها كتابه الكبير الذي سماه « جامع المأوى في أصول الدين والرد على اللعدين » في خمسة مجلدات . توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بتهسبور ، ودفن ببلدة إسفراين . عن ابن خلكان .

(٣) م : نفس : هو للوجود . (٤) م : فالجواهر .

والغرض المعنى من هذا الفصل ، هو إقامة الدليل على تقدس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل . والدليل عليه أنه لو حل محلاً ، وافترق وجوده إليه ، لكان المحل قديماً ، وكان هو صفة له ، إذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني . وسنبين وجوب اتصاف البارئ بكونه حياً عالماً قادراً .

فصل

[من صفات الله المخالفة للحوادث]

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث ، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبهه شيء منها .

ولا بد في صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثليين والخلافيين . فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّد الآخر ، وربما قيل في أحدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والأولى العبارة الأولى . والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني .

وذهب ابن الجبائي^(١) ومتأخرو المعتزلة إلى أن المثليين هما الشيثان

(١) هو عبد السلام بن محمد أبو هاشم ابن الجبائي ، وأتباعه يسون البهسية . توفي عام ٣٢١ هـ . ويذكر صاحب البصير ٥٣ أن أكثر المعتزلة اليوم على مذهبه ؛ لأن صاحب إسماعيل بن عباد وزير آل بويه كان يدعو إلى مذهب . ويسمى أصحابه أيضاً بالتمية ، لتجوز كون البعد مستحقاً للذم والعقاب على ما لم يفعل .

المشتركان في أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعلقة ؛ وعلى هذا المذهب بنوا كثير آ من الأهواء ، وهو باطل . فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك في سائر الصفات التفسيرية ، لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم ، إذ هما غير مشتركين في الأخص ، فإذا فقدت الملة لزم انتفاء المعلول . وقد علمنا أن السواد^(١) المخالف للحركة بالأخص مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها ، فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص . ومما يبطل ذلك ، أن الشيء عندما يماثل مثله بما يخالف به خلافه . ثم العلم بخالف للقدرة في كونه علماً على الضرورة ، ومنكر ذلك جاحد لها ، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمائلة تقمان بالأخص .

فالوجه^(٢) بعد بطلان اعتبار^(٣) الأخص لتعليله ، أن تقول : لا بد من رعاية جمع صفات النفس في تعيين المائلة ، وقد بطل التعليل بشيء منها ، فلا وجه إلا ذكر جميعها . وقد تقضت المعتزلة أصلها ، حيث أثبتوا للبارئ سبحانه وتعالى إرادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحال ، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل ، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات .

(١) ح : البياض . (٢) ح : والوجه . (٣) ح : نفس : اعتبار .

فصل

[في المثليين والخلافيين]

فإن قيل : هل يجوز أن يستبد أحد المثليين بحكم عن مماثله ؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافيين في حكم ما يخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين .

فأما الأولى ، فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ، ويجوز أن يتفرد بصفة معنى وقهوماً يجوز مثلها على مماثله .
وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات الأنفس ، إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض ، إلى غير ذلك من صفات الأنفس ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر . فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح في مماثلته له ، فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه ، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس . فالطواري^(١) الجائزة لا تحيل صفات الأنفس .

وأما^(٢) المسألة الثانية التي تضمنها السؤال ، فالوجه فيها^(٣) أن لا يمتنع^(٤) مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم ؛

(١) ح ، م ، والطواري . (٢) عن ح ، م ، وفي ن : فأما .
(٣) م : فيه . (٤) ح عليه : أنه لا يمتنع ؛ وم : أن لا يمتنع .

فالسواد^(١) وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود ، وكونهما عرضين لونين ، إلى غير ذلك .

وغرضنا من التعرض لهذه^(٢) المسألة الرد على طوائف من الباطنية^(٣) ، حيث قالوا : لا يثبت للبارى ، تعالى عن قولهم ، صفة من صفات الإثبات . وزعموا أنهم لو وصفوا القديم^(٤) بكونه موجوداً ذاتاً^(٥) ، إكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث ، إذ هي ذوات موجودات . وسلكوا مسلك النفي فيما يسألون عنه من صفات الإثبات . فإذا^(٦) قيل لهم الصانع موجود ، أبوا ذلك ، وقالوا : إنه ليس بعمدوم .

وهذا الذى قالوه لا تحقيق له . فإننا نقول : باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبت درجة ؛ وهؤلاء إن نقوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل^(٧) فى إثبات العلم به ، وإن أثبتوه لزهم من إثباته

(١) ح ، م : فإن السواد (٢) م : فى هذه (٣) الباطنية جماعة ترى أن لكل ظاهر باطناً ، ولكل شرع تأويلاً ، كما يذكر الشهرستانى . وزعمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمخصوصون بالانقباس من الإمام المعصوم ، كما يذكر النزالي فى النقد من الضلال . ومن فرقها الإسماعيلية ، والدروز ، والرافضة ، وبعض الشيعة . وهى من الطوائف التى ليست من الإسلام وإن انتسبت إليه ، كما يذكر الرسنى فى مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، ١٧٠ ، ١٨٠ . وانظر فى أصل ظهورها وعظم خطرهما على جميع الأديان ص ٨٣ وما بعدها من التبصير فى الدين للاسفرايى ، نشر عزت الطائر الحسنى بمصر سنة ١٩٤٠ م .

(٤) م عبارة : لو وصفوه بكونه موجوداً

(٥) ح عبارة : بكونه ذاتاً موجوداً (٦) ح : فإن

(٧) ح : الدلائل القواطع ؛ م : القواطع ، وقص : الدلائل .

ما حاذروه ، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته^(١) . فإن^(٢) زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً ، لم ينعهم ذلك ؛ فإن التماثل والاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلاً ، دون ما يطلق في اللغات والتسميات . ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجود ، ويمتنعوا من^(٣) وصف الحوادث به ، ففى^(٤) ذلك حصول غرضهم ؛ فبطل ما قالوه من كل وجه .

فإن قيل : فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود ، أم تأبون ذلك ؟ قلنا : هذا مالا سبيل إلى إطلاقه ؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد وصف ذاته بالمماثلة ، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموماً ، ثم رده إلى خصوص . بل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه .

فإن قيل : ألسم تطلقون كونهم مخالفين لخلقهم ، وإن كان مشاركاللحوادث في الوجود ؟ قلنا : المخالفة بين الخلائق لا تجرى مجرى المماثلة ؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوى المثليين للوصوفين بها في جميع صفات النفس ، والمخالفة لا تقتضى الاختلاف في جميع الصفات ؛ إذ لا تتحقق المخالفة

(٢) ح ٤ م : وإن .

(٤) ح ٤ م : وفى .

(١) ح ٤ م : كما : تضمن إثباته

(٣) ح ٤ م : عن

إلا بين موجودين ، فمن ضرورة إطلاق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها ، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات .

فصل

[فيما يستحيل اتصاف الله به]

فإن قال قائل : قد ذكرت أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات ، فقصّوا ما يختص بالحوادث^(١) من الصفات ، وهي استحيل في حكم الإله . قلنا : نذكر أولا ما يختص الجواهر به . فما تختص الجواهر به التحيز ، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله^(٢) سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصّص بالجهات .

وذهبت الكرامية^(٣) وبعض الحشوية^(٤) إلى أن الباري ، تعالى عن قولهم ، متحيز مختص بمجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . ومن الدليل

(١) ح ٤ م عبارتها : ما يختص الحوادث به . من الصفات .

(٢) ح ٤ م عبارتها : أن القديم يتعالى عن التحيز .

(٣) الكرامية فرقة غالبة في التجسيم ، تزعم أن لله جسما وأعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس .. وزعم هذه الفرقة محمد بن كرام من سجنان ، وقد ضل به كثيرون . توفي عام ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ . وقد ترجم له بائساع ابن عساكر .

(٤) الحشوية طائفة من المحدثين بالقوا في إجراء الآيات والأحاديث ، التي قد يفهم منها التشبيه ، على ظاهرها ، فوقموا في التجسيم اللطيف ، حتى أميخوا بين تعالى جسما وأجسادا .

على فساد ما اتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحازاة^(١) مع الأجسام ، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها ، أو لأقدار بعضها ، أو يحازيها منه بعضه ، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح . ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يماسها ، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً ، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ماسبق . فإن طردوا دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً ؛ وإن تقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر .

فإن استدلو بظاهر قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »^(٢) ، فالوجه معارضتهم بأى يساعدونا على تأويلها ، منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم »^(٣) ، وقوله تعالى : « أفن هو قائم على كل نفس بما كسبت »^(٤) . فنسألهم عن معنى ذلك ؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم ، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع^(٥) في اللغة ، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر

(١) ح ٤ م : المحاذيات . (٢) طه ك ٢٠ : ٥ .

(٣) الحديد م ٥٧ : ٤ .

(٤) الرعد م ١٣ : ٣٣ . وهذه الآية غير مذكورة في ح ، م .

(٥) ح ٤ م : سابع (بالسين المهملة والعين المعجمة) .

أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية ، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره^(١) على ما دونه .

فإن قيل : الاستواء بمعنى الغلبة ينبيء عن سبق مكافئة ومحاولة ، قلنا : هذا باطل ، إذ لو أنبأ الاستواء عن^(٢) ذلك لأنبأ عنه القهر . ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبيء عن^(٣) اضطراب واعوجاج سابق ، والتزام ذلك كفر . ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش^(٤) ، وهذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله^(٥) واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان »^(٦) ، معناه قصد إليها .

فإن قيل : هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل ، مصيراً^(٧) إلى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله ، قلنا : إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبيء عنه في ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم^(٨) ؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم ، وإن قطع باستحالة الاستقرار ، فقد زال الظاهر ، والذى دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له ،

(١) م عبارته : تنبيهاً بالذكر على ما دونه (٢) ، (٣) ل : على ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ح قس : العرش . (٥) يذكر ابن خلكان أنه كان إماماً في علم الحديث

وغيره ، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وحقته ، وهو أحد الأئمة المجتهدين . ويقال إنه كان رأس الناس في زمانه ، كما كان كذلك عمر بن الخطاب في زمانه توفي بالبصرة سنة ١٦١ هـ وقد أراده المهدي العباس على قضاء الكوفة فأبى . (٦) فصل ك ٤١ : ١١ .

(٧) ح زاد : منكم (٨) ح عبارته : فهو التزام التجسيم

وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في القول^(١) مستقر في موجب الشرع . والإعراض^(٢) عن التأويل حذراً من مواجهة محفور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعرض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون . والمعنى بقوله تعالى : « وأخر متشابهات »^(٣) الآية ، مراجعة منكرى البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في استعجال^(٤) الساعة ، والسؤال عن منهاها وموقعها ومرساها . والمراد بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله »^(٥) ، أى وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذلك قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » الآية^(٦) ، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة .

فصل

[في أن الله ليس جسماً خلافاً للكرامية]

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسماً ، وسبيل مفايحهم بالكلام أن تقول : الجسم هو المؤلف^(٧) في حقيقة

(١) ح ، م عبارتها : على محمل قويم في القول مستقيم في موجب الشرع

(٢) ح : أو الإعراض . . . الخ (٣) آل عمران م ٣ : ٧

(٤) ل : استعجاله ، والذي أبتناه عن م (٥) آل عمران م ٣ : ٧

(٦) الأعراف ل ٧ : ٥٣ (٧) م : المؤلف

اللغة ، ولذلك يقال في شخص فضل شخصاً بالعبالة^(١) وكثرة تآلف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم ، ولا وجه لحل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء . فإذا أنبأنا المبالغة المأخوذة من الجسم على^(٢) زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف ؛ إذ الأعم لما ذل على مزية في العلم ، دل العالم على أصله .

ثم نقول : إن سميت البارى تعالى جسماً وأثبتتم له حقائق الأجسام ، فقد امرضتم لأمرين : إما تقض^(٣) دلالة^(٤) حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف^(٥) والمماساة والمباينة ؛ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع^(٦) . وكلاهما خروج عن الدين ، وانسلال عن ربة المسلمين^(٧) .

ومن زعم منهم أنه لا يثبت للبارى تعالى أحكام الأجسام ، وإنما^(٨) المعنى بتسميته جسماً الدلالة على وجوده ؛ فإن قالوا ذلك^(٩) قيل لهم : لم تحكمت بتسمية ربكم باسم نبيء عما يستحيل في صفته ، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع ، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسداً ،

(١) العبل : الضخم من كل شيء ، والعبالة : الضخامة (٢) ح ٤ م : عن
(٣) ح ، م عبارتهما : إما أن تقضوا (٤) م : دلالات
(٥) ح عبارته : قبولها التأليف (٦) ح عبارته : بقيام الحوادث بالصانع وهو دلالة
الحدث في وجود الصانع
(٧) ح م قصا : وانسلال عن ربة المسلمين (٨) م : قص وانما
(٩) ح ٤ م قصا : فإن قالوا ذلك ؛ واندى أثبتناه عنم

ثم يحمل الجسد على الوجود ؟ فإن قيل : إذا لم يمتنع تسمية الإله نفسا ، كما دل عليه قوله تعالى : « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » ^(١) ، فلا يمتنع أيضا تسميته جسما ؛ قلنا : لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى ، إذ لو ساغ ^(٢) ذلك لساغ مثله في الجسد . على أن النفس يراد بها ^(٣) الوجود ؛ ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض والعرض نفسه ، ولا يصح ^(٤) أن يقال : ^(٥) جسم العرض ، ثم الأصل اتباع الشرع .

فصل

[في عدم قبول الله للأعراض]

مما ^(٦) يخالف الجوهر ^(٧) فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث ، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث . وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم ؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها ، فقالوا : القول بالحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى ، وهو غير قائل به ، وإنما هو ^(٨) قائل بالقائلية .

(١) المائدة م ٥ : ١١٦ ح : لو شاع . (بالشين المعجمة) (٣) ح : به

(٤) م : ولا يحسن (٥) ح ، م : يقول (٦) م : ومما

(٧) ل : الجواهر ؛ وما أثبتناه عن ح ٤٦

(٨) ل عبارة : وإنما هو عين قائل بالقائلة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا^(١) عن^(٢) إثبات وصف جديد له ذكرًا وقولا .

والدليل على بطلان ما قالوه ، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره في الجواهر^(٣) ، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض ، ومالم^(٤) يخل من الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع .

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الباري تعالى من الإرادات الحادثة^(٥) القائمة ، لا بحال على زعمهم . ويصدم أيضاً عن طرد دليلهم^(٦) في هذه المسألة ، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث ، لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس الأعراض على الذات .

وتتول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع قبيكم اتصاف الباري به تناقض ، إذ لو أُجاز قيام معنى بمحل غائبا من غير أن

(١) ل : وتنكبوا ؛ وما أثبتناه عن ح ٤ م

(٢) م قص : عن

(٣) ح عبارته : في الجواهر من حيث ... الخ

(٤) ح ٤ م : ولو يخل ... الخ

(٥) م عبارته : تعالى عن الإرادة الحادثة

(٦) م عبارته : عن طرد دليل ... الخ

يتصف بحكمه ، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات . ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب ، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقونا على استحالة قيامه به سبحانه^(١) من الحوادث ، ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثتين^(٢) ، ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا منه فصلاً .

ونقول أيضاً : إذا^(٣) وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً ، وكل متحيز حجم وجرم ، فلا يتقرر^(٤) في العقول خلوا لا جرام عن الألوان^(٥) ، فما المانع من تجويز قيام الألوان^(٦) بذات الرب . ولا محيص لهم عن شيء مما ألزموه .

فصل

في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا
والتنصيص على نكبت في الرد على النصاري
الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز ، وقد أوضحنا الدليل

(١) ل ، م قصا : سبحانه ، والثبت عن ح (٢) ل ، م الحادين ؟ والثبت عن ح

(٣) م : قد (٤) ح : ولا يقدر ، م : ولا يتصرف

(٥) ل : على الألوان ، م : عن الأكوان ؟ والثبت عن ح

(٦) ح : قيام ألوان ، م : قيام الأكوان

على استحالة كون الباري تعالى متحيزاً . وقد يحدد الجوهر بالقابل للأعراض ، وقد تبين استحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث . ومن وصف الباري تعالى بكونه جوهرًا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له : إن أردت بنسبته جوهرًا اتصافه بخصائص الجواهر ، فقد سبقت الأدلة^(١) على استحالة ذلك عليه^(٢) . وإن أردت التسمية^(٣) من غير وصفه بحقيقته وخاصيته ، فالتسميتان تلتقي من السمع ؛ إذ القول لا تدل عليها ، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ، ولا يسوغ^(٤) في^(٥) شيء من الملل التحكم بنسبة الباري تلقيناً^(٦) .

وذهبت النصاري إلى أن الباري ، سبحانه وتعالى عن قولهم ، جوهر ، وأنه^(٧) ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم^(٨) . والأقانيم عند ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالأب ، وعن العلم بالكلمة ، وقد يسمونه ابنًا^(٩) ، ويمبرون عن الحياة بروح القدس . ولا يسمون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام مخلوق عند^(١٠) .

(١) م : الثلاثة (٢) م : استحالها عليه (٣) م : تسمية

(٤) ل ، ح : ولا يصوغ بالصاد الملهمة ، والثابت عن م (٥) ح : نفس : في

(٦) م : تلقيناً (بالاء الواحدة) (٧) ح ، م : نفساً : وأنه

(٨) ح ، م : عبارتهما : أصل الأقانيم (٩) ح : عبارته : يسمونه الابن .

(١٠) ح : عبارته : عند مخلوق .

ثم هذه ^(١) الأقانيم هي الجوهر عندم بلا مزيد ، والجوهر واحد ^(٢) والأقانيم ثلاثة ، وليست الأقانيم عندم موجودات بأقْسها ، بل هي للجوهر في حكم الأحوال عند مثبتتها من الإسلاميين . والحال مثل التحيز للجوهر ، وهو ^(٣) حال زائدة على وجود الجوهر . ولا تتصف ^(٤) الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولكنها صفة وجود ، والأقانيم حالة ^(٥) محل الأحوال عند النصارى .

ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بالناسوت منه ^(٦) ، واختلفت مذاهبهم في تدرع اللاهوت بالناسوت ؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل المرض محله ؛ وذابت الروم ^(٧) إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح ، وخالطته غالطة الخمر اللبن .

فهذه أصول مذاهبهم ، فنقول لهم ^(٨) : لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه ، وبم تنكرون على من يزعم أن الأقانيم أربعة ، منها

(١) م : وهذه (٢) م زاد : عندم .

(٣) م : فهي حالة ؛ ح : فهو حال (٤) م : يتصف (٥) م : نفس : حالة

(٦) ح : نفس : منه (٧) كبار فرق النصارى ثلاثة : للملكاية والنسوطية واليقوية . والملكاية أصحاب ملكا التي ظهر بالروم وتولى عليها ، ومعظم الروم ملكاوية . ويقول بعضهم بأن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يعلّج الخمر اللبن أو الماء اللبن . الشهرستاني : اللؤلؤ والتحلي ج ١ عند عن الكلام النصارى .

(٨) ح ، م : قصا : لهم

القدرة ، فليس إخراج القدرة من الأقاليم أولى من إخراج العلم . وكذلك إن سأل المصير إلى أن الوجود أقنوم ، فلا يمتنع عدّ البقاء أقنوماً ، ويلزمون السمع والبصر علي نحو ^(١) ما تقدم ^(٢) .

وتقول لهم : إذا زعمتم أن الكلمة تدرع بالمسيح ^(٣) ، وفسرتموه بالحلول ، قيل لكم : العلم المسمى كلمة ، هل يفارق الجوهر أم لا ^(٤) ، فإن زعموا ^(٥) أنه يفارقه ^(٦) ، لزمهم فيه ^(٧) أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم ^(٨) متدرعاً بالمسيح ، وهذا مما يابونه .

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله في جسد المسيح ^(٩) عيسى عليه السلام مع اختصاصه بالجوهر الأول ، فإنه يمتنع حلول عرض في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر ؛ فإذا امتنع ذلك في العرض ، فلا ن يمتنع ذلك ^(١٠) في الخاصية التي تنزل منزلة صفات النفس أولى . ولو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح ،

(١) ح نقص : نحو

(٢) ح عبارته : تدرعت بالمسيح

(٤) ح عبارته : العلم المسمى جوهرًا هل يقارن الكلمة ؟ وفي م : العلم المسمى كلمة هل

فارق الجوهر ؟ (٥) م : فإن قالوا

(٦) م : أنه فارقه (٧) ح ، م : لزمهم منه

(٨) ح ، م : نعم : العلم

(٩) ح عبارته : حلوله في جسد المسيح مع اختصاصه ، الخ ؛ م عبارته : حلوله في جسد

عيسى .. الخ (١٠) ح ، م : نعم : ذلك

لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت^(١)، ولا فصل في ذلك، وقد منعوا اتحاد الجوهر^(٢) بالناسوت.

ويقال لهم: إذا اتحدت الكلمة بالمسيح، فهلا^(٣) اتحد به روح القدس، وهو أقنوم الحياة، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى.

والرد على الروم في الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام والأجسام، فكيف وجهه في الأقنوم الذي هو خاصية!^(٤)

ومما يصعب موقعه عليهم أن تقول: بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى صلوات الله عليه، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً مبيتاً، ويفلق البحر أفلاقاً^(٥)، كالأطواد، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام^(٦)؟

والذي انتحلوا^(٧) فاسد معتقدهم من أجله، ما ظهر علي يد عيسى صلى الله عليه وسلم من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

(١) م عبارته: أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح

(٢) ل عبارته: وقد منعوا اتحاد الجوهر؛ والزيادة عن م

(٣) ل: فهل لا (وهو خطأ في الكتابة) (٤) م: خاصيته

(٥) م عبارته: ويفلق البحر أفراقاً؛ ح عبارته: ويفلق البحر أفلاقاً فرقاً

(٦) ل، م قصا: عليه السلام، ومي عن ح (٧) م عبارته: والذي تخيلوا. الخ

فإذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام ، اضطربت
مذاهبهم ، ولم يرجعوا إلى محصل ، إذ أصلهم أن الإتحاد لم يقع إلا
بالمسيح عليه السلام .

ثم مذهبهم أن الأقانيم آلهة ، والنصارى مع اختلاف فرقها
مجمعون على التثليث ؛ فنقول لهم : كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود
على حياله ، فكيف يتصف بالإلهية ما لا يتصف بالوجود ؟

وسنقيم واضح الأدلة على أن الإله يجب أن يكون حيا عالمًا قادرًا ،
فلو كان أقنوم العلم إلهًا لوجب أن يكون حيا قادرًا . ثم يقال لهم : هلا
جعلتم الآلهة أربعة : الجوهر ، والوجود ، والحياة ، والعلم ؟ لو لا
الركون إلى محض التحكم في الدين !.

ثم أطبقنا النصارى على أن المسيح إله ، وأطبقوا على أنه ابن^(١) ،
واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت^(٢) ، وهذه مناقضات ؛ فإن إطلاق
اسم الإله بمحض^(٣) حكم الإلهية ، وليس المسيح إلهًا محضًا . ثم أطبقوا
على^(٤) أن المسيح صلب ، ولما روجعوا قالوا : المصابوب الناسوت ،
والناسوت المحض ليس هو المسيح . ونعتضد الرد عليهم بإثبات
الوحدانية ، وفيما قلناه أكل مقنع .

(١) ح ٤ م : ابن الإله (٢) م عبارته : ناسوت ولاهوت .

(٣) م عبارته : فإن إطلاق اسم الإله بمحض حكم الإلهية . . الخ

(٤) ل ، م قصا : على ؛ وما أثبتناه عن ح .

باب العلم بالوحدانية

البارى^(١) سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين^(٢) الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك^(٣). والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعض والاقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين^(٤)

والنرض من ذلك يبتنى^(٥) على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولوقدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك

(١) م : الرب تعالى

(٢) ح : ولو قيل الواحد المعنى الواحد لاكتفى بذلك (٤) ح : الإلهين

(٥) ل : ينبغي ؛ ح : ينبغي ؛ م : يبتنى .

ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب^(١). فإذا، اتضح المراد^(٢) من حقيقة الوجدانية على الجملة^(٣).

فالمقصود من عقد^(٤) هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين. والدليل عليه، أننا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى^(٥) لنا وجوه كلها مستحيلة^(٦). وذلك أنا لو فرضنا تفوُّذ إرادتهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريد الآخر^(٧)؟

(١) م عبارته: وذلك نوضح إبطاله في آخر الباب إن شاء الله

(٢) م: الرد (٣) ح، م: المجسبة

(٤) م قس: عقد (٥) م: فتتصدى (٦) ح عبارته: مستحيلة كلها

(٧) ح عبارته: ما يريد الثاني

قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه ، وهي مطردة^(١) أيضاً على تقدير الاتفاق : فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة ، وكل ما دل وقوعه على العجز^(٢) والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله . والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم ، ملتزماً ما يفرض^(٣) إلى الحكم بحدته ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به^(٤) وقوعاً وتحققاً . والجاري من أحد^(٥) المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدى لأن يُمنع عرضة للنقص ، كالمصدود عما يريد حَقاً بتسوية^(٦) بين من يجوز ضده وبين من اتفق رده .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديعين في الإرادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا اقراراً أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريك الجسم في الوقت المفروض ، ولو قدرنا اقراراً الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه . ولا^(٧) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها ؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الاقرار .

(١) ح ٤ م عبارتها : وهي جارية

(٢) ح ، م عبارتها : على المحدث (٣) ح ، م زادا : به (٤) م قص : به

(٥) ل قص : أحد ؛ والزيادة عن م (٦) ح ، م : تسوية (٧) ل : فلا

وقال بعض الحذاق : غايتنا في دلالة التمانع ، إمتناع وقوع مرادين ^(١) : وإثبات قديين على قضية هذا السؤال يفضى إلى منع ، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا اقتراده ، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص .

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد ما لا يريد به الرب ، تعالى عن قولهم ^(٢) ، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره . فإن قالوا : الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى ما يريد ، قيل : مراده عندهم أن يؤمن العباد على الإختيار إيماناً مثاباً عليه ، ولا يريد منهم إيماناً ^(٣) وهم إليه ملجئون وعليه مكرهون ؛ فالذى يريد لا يقدر على إيقاعه ، والذي يقدر عليه لا يريد .

وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه ، وهي المنصوصة في نص قوله تعالى ^(٤) : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » ^(٥) .

فإن قيل : قد أسندتم الدليل على الوجدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وأنتم بالدليل على ذلك ^(٦) مطالبون ؛ قلنا : لو قدرنا قديماً

(١) م عبارته : وقوع مراد أحدهما (٢) م نفس : عن قولهم

(٣) ل عبارته : ولا يريد منهم إيمانهم ... الخ ، والعبارة المذكورة عن م ، ح

(٤) ل نفس : تعالى وهي مذكورة في ح ، م (٥) الأنبياء ك ٢١ : ٢٢

(٦) ح عبارته : وأنتم على ذلك بالدليل ... الخ

عاجزاً ، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، والمقل يقضى باستحالة المعجز القديم ، لأن^(١) من حكم المعجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن في نفسه . ولو أثبتنا عجزاً قديماً ، لجرّنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلاً ، ثم القضاء^(٢) بأن المعجز مانع منه ، وباضطرار نعلم استحالة الفعل أزلاً ، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة ؛ إذ الحركة لا بد^(٣) أن تكون مسبقة بكون في مكان ، ثم تكون الحركة انتقالا منه .

فإن قيل :^(٤) ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة ؛ إذ القدرة القديمة^(٥) تقتضي^(٦) تمكناً من الفعل ، فالتزموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي ؛ قلنا : ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً ، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية^(٧) ، واعتقدنا ذلك مثلاً ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ، ولا يمتنع منع القادر عن^(٨) مقدوره مع استمرار قدرته ؛ فوضع بذلك أنا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة ، ويستحيل من كل وجه^(٩) التمكن من الفعل مع المعجز عنه .

-
- | | |
|---|--|
| (١) م : إذ | (٢) م : ثم الحكم |
| (٣) م عبارته : لا بد وأن ... الخ ؛ ح عبارته : لا بد لها | |
| (٤) ح : فإن قالوا | (٥) ح ، م قصا : القديمة |
| (٦) ح : تقتضي | (٧) م عبارته : إذ لو قدرنا قدرة باقية شاهداً |
| (٨) ح ، م : من | (٩) م زاد : مقارنة . |

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم متناهية ، والكلام في إثبات الوحدانية يتشبت بنفي النهاية عن مقدورات الإله ؛ قلنا : إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد ، فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز^(١) وقوع أمثال ما وقع ، والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض ، وفي قصر^(٢) القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع ، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة ، ومساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان .

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين ، فزعم^(٣) أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات ، والثاني يقدر على قبيل آخر ، وهذا من أنعمض ما يسأل عنه ؛ فنقول : نحن نصور جسما وتعرض لتقسيم^(٤) الدليل لتحريكه وتسكينه . فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقدوريهما ، كان محالاً مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون ؛ وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما ، والحركة مقدورة للثاني ، فآل هذا التقدير التمانع كما قررناه^(٥) .

فإن قيل : الحركة والسكون^(٦) وقيل ألا كون مقدور أحدهما

(١) ح قص : بجواز (٢) ل : وفي حصر ، والثبت عن م
(٣) م : وزعم (٤) م : بتقسيم (٥) م : كما قدرناه ، ح : كما قررناه
(٦) م : التحريك والتسكين

وليس مقدوراً للثاني ، فنفرض الدليل في الألوان ^(١) . فإن عورضنا فيها تعديناها ^(٢) إلى قبيل آخر من الأعراض ، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين ؛ إما أن يشتركا في الإقتدار على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع ، إذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المتضادات ^(٣) . وإن عورضنا فرضنا الدليل في المثليين من كل قبيل ليستقر ^(٤) فيه الدليل ، فإن المثليين يتضادان ، كما سنذكر في درج الكلام إن شاء الله عز وجل : فهذا أحد مآلي الممانعة ^(٥) التي قدرناها .

ولو قال السائل : إن أحد القديسين ينفرد بالاقتدار على خلق جميع ^(٦) أجناس الأعراض ^(٧) ؛ قيل : هل يتصف الثاني بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فإن قال السائل ^(٨) : إنه لا يقتدر عليه ، فقد أخرجه عن كونه قادراً أصلاً ، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بعلوم ولا حي بحياة ^(٩) تحكم بادعاء ما للدليل عليه . وليس غرضنا ^(١٠)

(١) م : في الألوان

(٢) م : تعدينا

(٣) ح عبارته : تشتمل عليه المتضادات

(٤) ح ، م : يستقر

(٥) هكذا في ح ، م ؛ وفي ل : فهذا آخر مآل الخ (٦) م نقص : جميع

(٧) ح عبارته : بالاقتدار على خلق الأعمال (٨) م نقص : السائل

(٩) ل ، م نقصا : بحياة ، والثابت عن ح (١٠) ح ، م : وليس من غرضنا

في هذا المتقدم الدليل على نفيه ، ومقصودنا التمرض لنفي قديمين يقدر لكل واحد منهما حكم الإلهية .

على أن القديم واجب وجوده ، إذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن ، إذ الممكن لا يقع بنفسه ؛ وفي العلم البديهي بجواز وقوع الممكنات ^(١) ما يقتضي القطع بوجوب وجود القديم ، وفي الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزاً ^(٢) . فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر ، لكان لا يجب وجوده ، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . فإذا ^(٣) كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده ، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض ، والجسم بالجواز والقدم متناقض ^(٤) .

وإن قال السائل : خلق الجواهر مقدور للذي لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ؛ فنقول ^(٥) : الجوهر الفرد المرى عن الأعراض ^(٦) غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره ؛ وهذا القدر كاف فافهمه .

وهذه ^(٧) جل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد

(١) ل عبارته : أن وقوع الممكنات ؛ والعبارة للثبته عن ح .

(٢) ل عبارته : انقلاب الجائز مستحيلاً ؛ وما أثبتناه عن ح . (٣) ح : وإذا .

(٤) من قوله : « على أن القديم واجب وجوده إلى آخر الفقرة ساقط في م » .

(٥) م : فيقال . (٦) ح عبارته : المرى من المرض .

(٧) ح ، م : فهذه .

ضمّناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارئ تعالى ، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام^(١) . وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارئ تعالى .

وإذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه ، فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول : يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ؛ ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه ، وقبوله للحوادث ، وافتقاره إلى محل يحله .

وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة ، وهي النفسية منها ، فأما المعنوية فها نحن نبتديها .

(١) م عبارته : عن أحكام الجواهر والأجسام .

باب

إثبات^(١) العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله^(٢) تعالى أن الكلام في هذا الباب يتشعب ،
وهو عمدة أهل التوحيد^(٣) . وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط^(٤)
رُكنين : أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات ، والثاني إثبات العلم
بالصفات الموجبة لأحكامها .

فأما الأحكام ، فما تصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم
قادرًا عالمًا ، ولا حاجة بنا^(٥) بعد سبق المقدمات التي ذكرناها إلى نظر
واعتبار في القطع بكون الصانع عالمًا قادرًا . فإذا تقرر أن الباري تعالى
صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تصف به
السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والأحكام ،
فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب
اللييب في امتناع الاختراع من الجهلة^(٦) والموتى والجمادات والمعجزة .
وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة ، أن الفعل الرصين المحكم المتين

(٢) م : عبارته . اعلم أرشدك الله

(٤) م : يضبط

(٦) م : نفس : الجهلة

(١) م : نفس : وإثبات

(٣) م : عبارته : وهو عمدة التوحيد

(٥) م : عندنا

يستحيل صدوره من الجاهل به . ومن جوّز ، وقد لاحت ^(١) له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفي تيه الجهل والجا .

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك ، ومسلّكهم ما نوميء إليه . وذلك أنهم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ولا تمتنع ^(٢) على بعضها . ثم إذا نظرنا في الموانع جرّنا السّبر والتقسيم إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم ، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة ؛ إذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل على موجود ^(٣) ، لكان الوجه في الرد عليه نسبته إلى جحد الضرورة . فإذا اضطررنا إلى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء .

فإن قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكّم على علم المحكّم ، والذي ذكرتموه خروج على ^(٤) قولهم ؛ قلنا : المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً ، والمحكّم يدل على كون المحكّم عالماً ^(٥) ؛ ولكن يُدرك ^(٦) كون ما ذكرناه دليلاً ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر يفضى إذا صح إلى العثور على

(٢) ح ، م : ولا تسر

(٤) ح ، م : من

(٦) م : ولكي ندرك :

(١) ل : لحت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٣) م مبارته : على كل موجود

(٥) ح عبارته : على أن المحكّم عالم

الوجه الذى منه يدل الدليل ^(١) ، فاعلم ذلك .

فإذا ^(٢) اتضح كون البارى سبحانه عالماً قادراً ، فباضطراب تعلم كونه حياً . ولو نظر العاقل بدءاً فى الفعل واعتقد أن له صانعاً ، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً ، إذا درأ عن معتقداته ^(٣) وساوس الطبائعين ، كما سبقت الإشارة إليها . فهذا القدر كاف فى هذا المعتقد .

فصل

[صانع العالم مرید]

صانع العالم مرید على الحقيقة ، وذهب أبو القاسم الكعبى ^(٤) إلى أن البارى تعالى لا يتصف بكونه مریداً على الحقيقة ؛ وإن ^(٥) وصف بذلك شرعاً فى أفعاله ، فالمراد بكونه مریداً لها أنه خالقها ومنشئها . وإذا وصف بكونه مریداً لبعض أفعال ^(٦) ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها . وذهب النجار ^(٧) إلى أن البارى تعالى مرید لنفسه . ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مریداً ، أنه غير مستكره ولا مغلوب .

(١) م عبارته : الذى يدل منه الدليل (٢) م : وإذا

(٣) م : معتقده (٤) ح قس : أبو القاسم

(٥) ح : فإن (٦) م : الأعمال

(٧) هو أبو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية . وهو وأتباعه (كما يذكر صاحب التبصير) يوافقون أهل السنة فى بعض أصولهم مثل خلق الأنفال ، والمعتزلة فى بعض أصولهم أيضاً مثل نفي الرؤية والقول بمحدوث الكلام . وقدمت النجار حوالى عام ٢٣٠

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري^(١) تعالى مرید للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل ، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة ، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له ، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم ، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة .

وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه ، فهو أن تقول : قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات ، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها ، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام^(٢) تدل على كون المتقن عالماً ، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص ، والأدلة العقلية المنفضية إلى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة ، لكان ذلك موجباً^(٣) لخروجها^(٤) عن قضية الأدلة على العموم .

فنقول للكعبي ، بمد تقرير^(٥) ذلك : كل وجه يدل العقل شاهداً من أجله على كونه مراداً مقصوداً ، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم^(٦) دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً . ولو ساءل التعرض لنقض الدلالة^(٧) وعدم^(٨) طردها^(٩) ، لساءل أن يدل الإحكام شاهداً

(١) م : الرب (٢) ح عبارته : والإحكام والإتقان

(٣) ح ، م : مؤذنا (٤) م : بخروجها (٥) م : تقرر

(٦) م : فيلزم (٧) ح : الأدلة (٨) ح ، م : وحس (٩) ح : اطرادها

على كون المحكم عالماً ، من غير أن يدل الإحكام في ^(١) فعل الله تعالى على كونه عالماً .

فإن قيل : إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل ^(٢) بالغييب عنه ، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بدّ من تخصيص ^(٣) قصد ؛ والبارى تعالى عالم بالغيوب على حقائقها ، فوق الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً .

وهذا باطل من أوجه ؛ أقربها أن ما ذكره يجر عليهم أن يحكموا بأن البارى تعالى غير قادر ا كتفاء بكونه عالماً ، و فرق في ذلك بين الشاهد والغائب ^(٤) . ثم تقرر عليهم فاعلاً شاهداً مطلعاً على ما سيكون من فعله ، بإنباء صادق أتماه ، أو إعلام الله إياه . ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه ، فبطل التحويل على صرف وجه الدليل إلى زهول الفاعل عما لم يقع من فعله .

ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم ، وإن لم يخطر له زهولهم وانطواء الغيوب عنهم ؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال ، لتوقف

(١) ح : من . (٢) م : العالم . (٣) ح : م : هـ : هـ .

(٤) ح : م : عبارتها : بين الغائب والشاهد . وفي إيق الأصول : . و فرقا الخ .

الإستدلال للناظر^(١) على أن يخطر ذلك بالبال ، فإن انخرام ركن من الإستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال .

وإن تعسف من متبعي الكمي متعسف ، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه ، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل^(٢) ؛ فيقال له^(٣) : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام جهالات . وأقرب ما يعارض هذا القائل^(٤) ، أن يقال له : لا يدل المحكم على علم المحكم ، وإن ثبت العلم بدلالة^(٥) أخرى .

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المتزلة^(٦) من البصريين على الكمي ، فإنهم قد تقضوا الدلالة في قواعد من العقائد .

ونحن نورد^(٧) الآن وجهاً واحداً منها ، وهو أن الإحكام في فعل البارئ تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم ، وأثبتوا أفملاً محكماً شاهداً مختزعة للبعد على زعمهم ، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله^(٨) عن معظم صفاتها ، فإذا ساء لهم فقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطابقة الكمي ، لما عهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل ، وهذا القدر كاف في الرد على الكمي .

(١) م : استدلال الناظر .

(٢) ح : الفعل .

(٣) ح : يقال له .

(٤) م زاد : به .

(٥) م : بدلالة .

(٦) م قس : على أصول المتزلة من ؛ وعبارته : لا تستمر البصريين على الكمي . الخ .

(٧) م : ونحن نعرض .

(٨) ح : وذهوله ؛ م : أو ذهوله .

وأما ^(١) وجه الرد على التجار وأتباعه ، فهو أن قول : قولكم إن
البارى سبحانه يريد لنفسه ، منقسم عليكم ؛ فإن أردتم بذلك كونه
مريداً قاصداً على التحقيق ، كما نشئوه بكونه عالماً لنفسه ، فسيأتي
الرد عليكم وعلى إخوانكم ، إذا نجح غرضنا من إثبات العلم بأحكام
الصفات .

ولا وجه في الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك ، إلا التمسك
بالطرق الدالة على العلم ، والقدرة ، والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون الباري تعالى مريداً
لنفسه كلها باطلة ^(٢) ، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على
البصريين .

فإن ^(٣) زعمت ^(٤) التجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير
مغلوب ولا مستكره ، فيقال لهم : قد فسرتم الإثبات بالنفي ^(٥) ، فإن
نفي الغلبة والاستكراه يتضمن ^(٦) إثبات حكم صفة ^(٧) . ثم هم
مساعدة على نفي الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هذه الواقعة
بأن يثبتوا ^(٨) كون الإله قاصداً إلى فعله ؛ فإن تمنوا ^(٩) من ذلك

(١) م : فأما . (٢) م : جس : كلها باطلة .

(٣) ح : م : وإن . (٤) م : زعم .

(٥) م : عبارة : قد فسرتم إثباتاً بنفي . (٦) ح : م : لا يتضمن .

(٧) ح : صفة . (٨) م : بأن يثبتوا . (٩) م : امتنوا .

ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفاً حرفاً ، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة .

وقد ألزم^(١) النجارية على أصلهم^(٢) مناقضات . فقيل لهم : إن كان المرید هو الذي لا يئلب ولا يستكره ، فليكن البارى مریداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها^(٣) ولا مستكره عليها^(٤) .

وأما البصريون ، فالكلام عليهم في فصلين : أحدهما في وصفهم البارى تعالى بكونه مریداً ، والثانى في حكمهم بحدوث إرادته .

فنقول أولاً : ما دليلكم على كون البارى تعالى مریداً ؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التى أثبتوها ، وزعموا^(٥) أنها غير مرادة ، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها ، وهى غير مرادة^(٦) . فإن قالوا : الإرادة يراد بها ولا تراد هى فى نفسها ، وربما يضربون أمثالا يعمهون بها ؛ ويقولون^(٧) : بعض المحسوسات يشتهى^(٨) ، والشهوة لا تشتهى ؛ والأمر المطلوب^(٩) يتنى ، والتمنى لا يتنى ؛ وكذلك^(١٠) الإرادة لا تراد ،

(١) ح : ألزمت . (٢) م : على لفظهم .

(٣) م : قس : فيها . (٤) ح ، م : عليه . (٥) م : زعموا .

(٦) م : قس : العبارة الآتية : « فإنها حادثة مختصة بأوقاتها وهى غير مرادة » .

(٧) ح ، م : يقولون . (٨) ح : تشتهى « بالمعجزة القوقانية » .

(٩) م : الظنون . (١٠) ح ، م : فكذلك .

ويراد بها ، وهذا الذى ذكره دعوى عرية عن البرهان ^(١) ؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما ، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه .

فلو قال قائل : العلم يُعلم به ولا يعلم في نفسه ، جرياً على ما مهدوه ، وقياساً على الشهوة والتمنى ، لسكان الكلام عليه كالكلام عليهم .

ثم نقول : من فعل فعلاً ، وكان عالماً بإنشائه إياه في وقت مخصوص ، فلا بد ^(٢) أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به ، ووضوح ذلك يدانى مدارك الضرورات .

ثم العقل يقضى باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث . فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد ، ثم لا يفتيهم خبطهم في الإرادة ، وقد تقضت دليلهم ؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل ^(٣) عليهم بالإرادة ، وكلامهم بمد ذلك تمليل للنقض ، فتدانس ^(٤) عليهم طريق الإستدلال ، على كون الباري تعالى مريداً .

ومما يطالبون به ، أن يقال لهم : هم تنكرون على من يزعم أن الباري سبحانه وتعالى يريد لنفسه ، كما أنه حيٌّ قادرٌ عالمٌ ^(٥) بنفسه عندكم ؟ فإن قالوا : إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان

(١) م قصص : عن البرهان . (٢) ح ، م زادا : من .

(٣) م : بطل . (٤) ل : استند ، وما أثبتناه عن م .

(٥) ح ، م عبارتهما : حي عالم قادر .

يقتضى تعلقاً ، يجب أن يتم تعلقه جملة المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم ، لما كان عالماً لنفسه ؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات ^(١) دون بعض ، ومساق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه .

وهذا الذي ذكره من تحكيمات الباطلة . ويقال لهم : بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ . وبم تردون على من يقول ^(٢) من النجارية : إنه مريد لبعض المرادات لنفسه ، وهذا بمثابة اختصاص العلم بالحادث يتعلق ^(٣) بتعلقه لعيته ؛ وليس لقائل أن يقول : لا اختصاص للعلم بالسواد ، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره .

فإن قالوا : قد استشهدنا بكونه ^(٤) عالماً بكل معلوم ، قلنا : تحكمت في الاستدلال وضرب الأمثال . فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه ؟ وقد علمتم أن ^(٥) مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات ، والمصير إلى أن الباري تعالى عالم بعلمهم ما ذكره تولوا تقضه حيناً ^(٦) قالوا : الباري قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور ، فإن مقدورات المباد غير مقدورات له .

(١) م عبارته : ببعض المتعلقات . (٢) م : قال . (٣) م نفس : يتعلق .
(٤) م عبارته : يكون الباري تعالى . (٥) ح ، م : من . (٦) ح ، م : حيث قالوا .

وقد أثبت التأخرون منهم^(١) أجناساً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعباد^(٢) لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل. فإن قالوا : مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم ، من حيث استحالة مقدور بين قادرين ، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات ؛ قلنا : لا ينجيكم روغانكم عما ألتزمتوه ؛ فإن ما سيقدر عليه عبد^(٣) في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه^(٤) عبده عندهم ، وهو إذ ذاك غير مقدور للعبد . ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه . ومما نلزمهم أن يقول : إذا حكتم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة^(٥) فيما لا يزال ، فما المانع من قيام موجباتها به ؟ فإن قالوا : لو قامت به لم يخل عنها أو عن^(٦) ضدها^(٧) ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حدوثه ؛ قلنا : إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها ، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها ؟ ثم أصلكم^(٨) أن الحى يجوز أن يمرى عن الإرادة وأضدادها ، وهذا^(٩) مذهب الدهماء منهم .

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين ، وهو التعرض لكون الباري تعالى مريداً . فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة ، فنذكره^(١٠) عند خوصنا في إثبات الصفات إن شاء الله ، فإننا بعد في إثبات العلم بأحكامها .

(١) م قس : منهم . (٢) ح ٤ م : أو . (٣) ح : العبد . (٤) ل قس : عليه ، والزيادة عن ح (٥) ح ٤ م قسا : الإرادة (٦) م : وعن . (٧) ح ، م : أضدادها (٨) ح ، م : أصلهم (٩) م : هذا (جوزوا) . (١٠) م : فنذكره (بدون السين)

فصل

[الباري تعالى سميع بصير]

الباري تعالى سميع بصير^(١) عند أهل العقل^(٢)، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء.

فذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن الباري تعالى إذا سمى سمياً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهب طوائف من النجارية.

وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة^(٣)، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه^(٤).

وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعنى بكونه سمياً بصيراً، أنه حي لا آفة به. ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير^(٥) شاهدان يضاها حقيقة غائبا.

والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه

(١) ل نفس : بصير؛ وهي مذكورة في ح، م (٢) ح، م : أهل الحق.

(٣) م نفس : كما أنه عالم على الحقيقة. (٤) ح، م زادا : كما قالوا إنه عالم لنفسه.

(٥) م نفس : أنه حي لا آفة به، ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير.

سميماً بصيراً ، وإذا خرج عن كونه سميماً بصيراً لزم ^(١) اتصافه بكونه مثوفاً ، إذ كل قابل لتقيضين على البديل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما . فإذا ^(٢) تقرر استحالة كونه مثوفاً ، تقرر ^(٣) اتصافه بكونه سميماً بصيراً ؛ فهذا تحرير الدلالة ، والفرض منها يتبين بأسئلة واتصالات عنها .

فإن قال قائل : قد بنيتم كلامكم هذا على قبول الباري تعالى الاتصاف بكونه سميماً بصيراً ، فبم تنكرون على من يأبى ذلك وينكره ، ويزعم أن الباري تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما ، كما يستحيل عليه قبول الألوان ؟ قلنا : قد وضع أن الحى شاهداً قابل للاتصاف بالسمع والبصر ، وإذا تقرر ذلك سلكتنا مسلك ^(٤) السبر والتقسيم ؛ وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر ، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات ؛ ثم إذا سبرنا صفات الحى ، رَوَّماً للثور ^(٥) على ما يصحح قبوله للسمع والبصر ، لم يصح على السبر إلا كونه حياً ، إذ لو قدرنا مصححاً آخر سوى ذلك لبطل التقدير ؛ فإذا ^(٦) وضع أن الحى باين الجماد فى صحة قبول السمع والبصر لكونه حياً ، لزم من ذلك القضاء بمثله فى كون الباري تعالى حياً .

(١) ح قس : لزم .
(٢) م : تعين .
(٣) ح : ورئنا الثور .
(٤) م : وإذا .
(٥) ح ، م : طريق .
(٦) ح : وإذا .

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر وحكمهما ، بأسعد حالا ممن
يزعم أن البارئ تعالى لا يتصف بالعلم وأضداد ، مصيراً إلى أنه يستحيل
أن يتصف ^(١) بأحكامها ؛ فهذا ^(٢) القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : ما الدليل على امتناع عُروِّ الشيء عن أحكام الأضداد مع
جواز قبوله للأحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن
المتضادات فهو دليل على ذلك ، وقد ^(٣) سبق الإيماء إلى ذلك ^(٤) في
أول المعتقد .

فإن قيل : من أركان دليلكم استحالة اتصاف البارئ تعالى بالآفات
المضادة للسمع والبصر ، فما الدليل على ذلك ؟ قلنا ^(٥) : هذا مما كثر فيه
كلام المتكلمين ، ولا نرتضى مما ذكره في هذا المدخل إلا الالتجاء
إلى السمع ، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله ^(٦) تعالى على تقديس
البارئ تعالى عن الآفات والنقائص .

فإن قيل : الإجماع لا يدل عقلاً ، وإنما دل السمع على كونه دليلاً ؛
والسمع وإن تشعبت طرقه فآله ^(٧) كلام الله تعالى ، وهو ^(٨) الصدق وقوله

(١) ح ، م : اتصافه .

(٢) م : وهذا .

(٣) ل : فقد ؛ وقد عن م ، ح .

(٤) م : إليه .

(٥) م نقص : قلنا .

(٦) م عبارة : وكل مؤمن بالله .

(٧) م : مآله .

(٨) ل ، م نقصا : وهو ، وما أثبتناه عن ح .

الحق ؛ والأفعال لا تدل على ثبوت^(١) الكلام ، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر ، كما سنذكره . فلو وقعت الطَّلَبَةُ في الكلام نفسه ، وأسندنا إثباته إلى نفي الآفة ، ثم رجعنا في نفي الآفة إلى الإجماع الذي لا يثبت إلا بالكلام ، لكننا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم^(٢) العلم بالكلام عليه^(٣) ، وذلك نهاية المعجز ؛ قلنا : هذا السؤال^(٤) عظيم الوقع ، يتعين الاعتناء بالاقتضال عنه ، ويتجه عندنا في درء السؤال أن نقول : المعجزات إذا دلت على صدق الرسل [عليهم السلام] ، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة ، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته ، فيعلم على القطع ما نرومه .

فإن قيل : المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية ، وإنما تدل من حيث تُنَزَّل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره في باب المعجزات ؛ فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق ، فكيف تدل المعجزة على قول ، ووجه دليله نزوله منزلة قول ؟ قلنا : هذا مخيل ملبس^(٥) ، ولكن الحق يتبين عند التحصيل ؛ فإن من ادعى في^(٦) محفل أنه رسول ملك ، وقام على رهوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب ، وذلك برأى من الملك ومسمع ، ثم قال : آية رسالتى أنى إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد

(١) ح ه م قصا : ثبوت . (٢) م : قدیم . (٣) ح م : قصا : عليه .
(٤) م : هذا سؤال . (٥) م قص : ملبس . (٦) م : على .

فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على ^(١) ما قال بالاقترح ، فوافقه الملك ؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصداقاً من المرسل . وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً ، وقد يحضر المجلس من ينق كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا ^(٢) العبارات ، ثم يستوى الحاضرون في درك العلم بكونه رسولا ، مع اختلافهم في الدهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به ؛ فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد ، ولكننا ألفينا فصلاً تقدر لدى الإملاء ، فضمنناه هذا المعتقد ، وبالله التوفيق .

وسبيل إثبات العلم بكون الباري تعالى متكلماً ، كسبيل إثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً ، ولكن المقصد ^(٣) منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس وزد على منكره .

فصل

[لا يوصف الباري تعالى بأنه ذاتي شام . . إلخ]

فإن قيل : قد وصفتم الباري ^(٤) تعالى بكونه سميعاً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم تثبت شاهداً إدراكات ^(٥) سواهما : إدراك يتعلق

(٢) م : سوى .

(٤) م : الرب .

(١) ح ، م : قضا : على .

(٣) م : المقصد .

(٥) م : نفس : إدراكات .

بقيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ، أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيراً ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام^(١) الإدراكات ، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة ، فإدراك علي وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات^(٢) .

ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شامئاً ذائئاً لامساً ، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول شممت تقاحة فلم أدرك ريحها ؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك ، لكان ذلك^(٣) بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول في اندوق والامس .

(١) ح : بحكم الإدراكات .

(٢) ح نفس : من قوله « إذ كل إدراك ينفيه ... » إلى آخر الفقرة .

(٣) م نفس : ذلك .

فصل

[الرَّبُّ باقٍ مستمرّ الوجود]

الرَّبُّ سبحانه وتعالى باقٍ مستمرّ الوجود، وكان الترتيب الذي بنينا عليه الكلام في الصفات يقتضى أن تمتد هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس؛ فإن الذي نرتضيه، أن الباقي باقٍ لنفسه^(١)، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجبها المعاني، وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل.

وكلُّ ما دلّ على قدم الباري تعالى، واستحالة عدمه، ووجوب وجوده، فهو دال على كونه تعالى باقياً.

والذي ذكرناه لُمعٌ مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة^(٢).

ونحن الآن نخوض في إثبات العلم^(٣) بالصفات الموجبة للذات أحكامها، مستعينين بالله تعالى^(٤).

(١) م : باق بنفسه . (٢) م : نفس : للوجبة . (٣) ح ، م : العلوم .

(٤) م : عبارته : مستعين بالله فإنه خير معين .

باب القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حيٌ ، عالمٌ ، قادرٌ ؛
له ^(١) الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة
القديمة ^(٢) .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات ،
ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات ؛ فقال قائلون
إنه ^(٣) حيٌ ، عالمٌ قادرٌ ^(٤) لنفسه .

واختار آخرون عبارة أخرى ، فقالوا : هذه الأحكام ثابتة ^(٥)
للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه
حيًا عالمًا قادرًا .

وزهب ذاهبون من ثقافة الصفات إلى أن الباري ، تعالى عن قولهم ،
حيٌ ، عالمٌ ، قادرٌ ، لا لعل ولا لنفسه .

ونحن نرى أن تقدّم على الخوض في الحجاج فصلين ^(٦) ؛ يشتمل

(١) م : وله . (٢) ح ٦ م قصا : والإرادة القديمة .

(٣) ح ، م : إنه تعالى . (٤) ح ٦ م عبارتها : حي قادر عالم .

(٥) ح ، م زاد : له بنفسه ، وقال ابن الجبائي هذه الأحكام ثابتة للذات ... الخ .

(٦) م عبارته : نرى أن قدم قبل الخوض في الحجاج فصلين ... الخ

أحدهما على إثبات الأحوال ، والرّد على منكريها ؛ ويشتمل الثاني على جواز تعليل الواجب من الأحكام . فإذا ^(١) نجزا ، خُصنا بمدّهما في الحجاج .

فصل

[في إثبات الأحوال والرّد على مُنكريها ^(٢)]

الحال ^(٣) صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ^(٤) .
ثم من الأحوال ما يثبت للذوات معللاً ، ومنها ما يثبت غير معلل .
فأما الممثل منها ، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ^(٥) ؛ نحو
كون الحيّ حيّاً ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل ، فهو عندنا
يوجب له حالاً ، ولا يختص بإيجاب ^(٦) الأحوال بالمعاني التي تشترط
في ثبوتها الحياة .

وأما الحال التي لا تعلل ، فكل صفة إثبات لذات من غير علة
زائدة على الذات ، وذلك كتحيّز الجوهر فإنه زائد على وجوده . وكل
صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلل بوجود ، فهي من هذا
القسم ؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً ، لوناً ، سواداً ، كوناً ^(٧) ،

(١) م : وإذا . (٢) م نقص : والرّد على منكريها

(٣) ح ل زادا : فنقول الحال الخ ، ولم يذكروا م . (٤) م نقص : ولا بالعدم

(٥) ح عبارته : قائم به . (٦) م : إثبات

(٧) م نقص : كوناً

علماً ، إلى غير ذلك .

وأنكر معظم المتكلمين الأحوال ، وزعموا أن كون الجوهر متحيزاً عين وجوده ، وكذلك قولهم في كل ما حكمتنا بكونه ^(١) حالاً لموجود زائداً على وجوده .

والدليل على إثبات الأحوال ، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً ^(٢) بتحيزه ، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر ^(٣) تغير ^(٤) العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين : إما أن يكون هو للمعلوم بالعلم الأول ، وإما أن يكون زائداً عليه ، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو ^(٥) المعلوم بالعلم الأول لأوجه :

منها ، أن العاقل يقطع عند الإتيان بالعلم الثاني ، أنه أحاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولاً ، ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود ؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم الموجود ^(٦) من مجهله في حالة واحدة ^(٧) .

(١) ح : بلة . (٢) م : قس : علماً .

(٣) ح : فإذا ؛ م : عبارته : وإذا ثبت وتقرر ... الخ .

(٤) ل : تغير ؛ والثبت عن ح ، م . (٥) م : قس : هو .

(٦) م : الوجود . (٧) م : قس : في حالة واحدة .

ومن الدليل على ذلك ، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين ، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر^(١) وتمييزه^(٢) . وربما يطلق قضاة الأحوال ، أن الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه ، والتعرض للوجوه إثبات الأحوال .

ولا يستغنى خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال ؛ إما بتسميتها أحوالاً ، أو وجوها ، أو صفات نفس .

ولا ينبغي أن يكبح^(٣) ذو التحصيل من تهويل قضاة الأحوال ، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء^(٤) لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل . ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم .

فإذا وضع^(٥) ما قلنا ، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر^(٦) ، وكل جهالة تأباها المقول ؛ فإن من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى

(١) م : الجوهرين . (٢) م : نفس : وتمييزه .

(٣) كت عن الشيء أكبر ، إذا جهه وجبت عنه .

(٤) م : نفس : وادعاء . (٥) ل : صح ، وما أثبتناه عن ح ، ٢ .

(٦) ح ، م : هما : والكفر .

جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة ، إلى غير ذلك من الجهالات .

فإذا لم يكن من جامع بدء ، فالجامع^(١) بين الشاهد والغائب أربعة : أحدها العلة ؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلّة شاهدأ وقامت الدلالة عليه ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدأ وغائباً ، حتى يتلازما^(٢) وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني ، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالماً شاهدأ ، معلل بالعلم . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، إذا خُضنا في الحجاج^(٣) .

الطريقة الثانية في الجمع الشرط ؛ فإذا تبين كون الحكم^(٤) مشروطاً بشرط شاهدأ ، ثم^(٥) يثبت^(٦) مثل ذلك الحكم غائباً ، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط^(٧) اعتباراً بالشاهد ؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حيّاً ، فلما تقرر ذلك شاهدأ اطرّد غائباً .

(١) ح ٤ م : فالجامع
(٢) م : يتلازمان
(٣) ل : بالحجاج ، وما أتبعناه عن ح ، م . (٤) ح ، م : حكم .
(٥) م نقص : ثم
(٦) ح ، م : ثبت
(٧) م نقص : بذلك الشرط .

والطريقة الثالثة الحقيقة ؛ فهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق
اطردت في مثله غائباً ، وذلك نحو حكمنا ^(١) بأن حقيقة العالم ، من قام
به العلم .

والطريقة الرابعة في الجمع الدليل ؛ فإذا دلّ دليل على مدلول عقلا
لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً ، وهذا ^(٢) كدلالة الاحداث على
المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

فصل

| تعليل الواجب والردّ على منكريه |

فأما ^(٣) الفصل الثاني ، فهو يشتمل ^(٤) على تعليل الواجب والردّ
على منكريه . والذي تبني المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه ،
مصيروهم إلى أن كون الباري تعالى عالماً واجب ، والواجب يستقل
بوجوده عن ^(٥) مقتض يقضيه ؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً ،
فإنه جائز ممكن ، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتض .

وشبهوا الحكم الواجب والجائز ، بالوجود الواجب والجائز .
والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوده

(١) ل : ما حكمنا ؛ وللتب عن ح ٤ م (٢) ح : وذلك
(٣) ح : وأما (٤) ح ٤ م : مشتمل
(٥) ل : على ؛ وللتب عن ح ٤ م

بمقتضى : والحادث لما كان جائز الوجود ، إفتقر وقوعه إلى مقتضى .

وهذا الذى ذكروه دعوى عريّة ، فيقال لهم : بِمَ تُنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلّة جائزة ؟

وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له ؛ فإنّا لم نحكم بما قالوه لوجوب^(١) وجود القديم سبحانه وتعالى ، بل قضينا به من حيث انتفت الأوليّة عن وجود البارى سبحانه ، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فإن لكل فعل مبتدا ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ، واستحال أيضاً تعلقه بعلّة ، فإن الوجود لا يعمل^(٢) شاهداً وغائباً .

ثم نقول لهم : قد عولتم فيما يعمل على الجواز ، وقضيتم بأن الحكم إنّما يعمل بمجوازه ، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعمل ، وما ذكرتموه يبطل فى الطرد^(٣) والعكس .

فأما تعطيل الجائز ، فباطل بالوجود ؛ فإنه جائز للحوادث ، وهو غير معلل .

(٢) ل : لا يعمل ، والتبت عن ح ، م .

(١) ح : بوجوب

(٣) م : بالطرّد

فإن قالوا : وجود الحوادث^(١) وإن لم يعلل فهو متعلق^(٢) بالفاعل ،
ومن حكم الجائز ، أن يتعلق بمقتضى ، ثم قد يكون المقتضى علة ،
وقد يكون فاعلاً ؟ قلنا : الوجود عندنا^(٣) حال للجوهر ، والجوهر كان
في عدمه جوهرًا ، ثم طرأ عليه حال الوجود ؛ فهلا زعمتم أن كون العالم
عالمًا شاهداً حال يطرأ على الذات الموصوفة^(٤) بخصائص الصفات ،
وجوداً وعدمًا ؛ وذلك يفضى إلى نفي العلل شاهداً ، ولا محيص
عن ذلك .

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه ، يبطل عليهم بأشياء :
منها ، أن كون العالم عالمًا شاهداً إذا ثبت فقد التحق بالواجبات ،
من حيث لا ينتفى ماوقع حتى يصير كأنه لم يقع ، فيجب أن لا يكون
الحال الواقع معللاً .

والدليل على ذلك أصلان من مذاهب المعتزلة ؛ أحدهما ، أنهم
قالوا : الحادث غير مقدور في حال حدوثه ، وإنما تتعلق القدرة به قبل
الحدوث ؛ فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فليستقل
الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة .

(١) ح ٤ م : الحادث (٢) م : معلق
(٣) ح ٤ م : عندكم (٤) ح ، م عبارتهما : حال يطرأ على الذات المستمرة
الوجود بالقادر كالوجود الطارى على القاتل الموصوفة .

والأصل الثاني ، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدث^(١) ، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها ، وعدّوا من ذلك تحيز الجوهر ، وقيام العرض بالمحل .

ومنها ، كون العالم عالماً المملئ بالعلم ؛ فإذا ألحقوا الحال الذي فيه نزاعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدث ، وأخرجوه عن كونه مقدوراً ولم يخرجوه عن كونه معلولاً ، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل .

ومما يطل^(٢) ما قالوه ، أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً ، وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً ، ثم قضوا بذلك في كون الباري تعالى عالماً قادراً ؛ فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز في حكم الشرط ، لم يسغ لهم الفصل في حكم العلة . وهذا القدر كاف فيما نبغيه .

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما في الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يفضى كل واحد منها إلى القطع ، والله المستعان .

فالطريقة الأولى ، أن نقول : قد سلمت لنا أن كون العالم عالماً

(١) ل : للحدث ، وما أثبتاه عن ح ، م

(٢) ح ، م زادا : به

حكم ثابت للذات ، كما أن كون المرید مریداً حكم ثابت للذات ، ثم منعتم كون الباری تعالى مریداً لنفسه ؛ وكل ما صدكم عن ذلك في كونه مریداً فهو متقرر في كونه عالماً ، ويتضح الجمع بالسبر والتقسيم .

فنقول : امتناع كون الباری سبحانه وتعالى مریداً لنفسه لا يخلو ؛ إما أن يستند إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائباً ، كما ثبت تعليله شاهداً ؛ فإن كان الأمر كذلك ، فيجىء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالماً طرداً للامة المقررة شاهداً ؛ وإن كان ما ذكرناه في حكم الإرادة يستند إلى ما هذؤا به ، من أنه لو كان مریداً لنفسه لكان مریداً لكل المرادات ، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة .

فإذا بطل معلولهم في منع كون الباری تعالى مریداً لنفسه ، فلا يبقى بعده إلا ما ذكرناه . وليس يجرى كون المرید مریداً بجرى كون الفاعل فاعلاً ؛ فإن للمرید بكونه مریداً حكماً وحالاً على التحقيق ، وليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتسمه .

والطريقة الثانية أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً محلل بالعلم ، والامة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ؛ فلو^(١) جاز تقدير كون العالم عالماً دون العلم ، لجاز

تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه ، إلا أنه يلزمه ، فإنه لا يثبت إثبات القدرة مقدورها ؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها .

والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن ^(١) تسمية العالم عالماً تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات ؛ فإذا ثبت ذلك شاهداً وجب القضاء به غائباً .

وإن ^(٢) قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ^(٣) إنما يعلل لجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات .

فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ؛ وإذا ^(٤) ثبت ^(٥) حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طرداً ؛ قلنا : الوجه الذي يقتضى العلم شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً ^(٦) . وإذا ^(٧) اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما من الوجه الذي يقتضى العلة معلولها لأجله ^(٨) ؛ فإن العلم شاهداً يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً عرضاً مختصاً

(١) ح ، م ، في (٢) ح : فإن
(٣) ح قس : شاهداً (٤) ح : فإذا (٥) ح زاد : كون
(٦) ح ، م عبارتهما : الوجه الذي يقتضى العلم لأجله الحكم شاهداً محققاً يقتضيه غائباً .
(٧) ح : وإن (٨) م : من أجله

بمتعلق واحد إلى غير ذلك . والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث يكون^(١) علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا في^(٢) تبين الحكيم في حكم العلة ، يلزمهم في تبينهما في حكم الشرط .

والطريقة الثالثة ، وهى عمدة شيخنا رضى الله عنه ، أن تقول : العلم^(٣) المتعلق بالمعلوم علم . فإذا زعمتم أن البارئ تعالى عالم بالمعلوم ، والمعلوم فى حقه محاط به ، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم ، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطاً به .

وهذا أكد على أصول المعتزلة : فإنهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما ، وبنوا على ذلك مماثلة العلم القديم - لو ثبت - للعلم الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته ، وبالله التوفيق .

ومعول نقاة الصفات على طرق :

منها ، ادعاءهم منع تعليل الواجب كما قدمناه ، وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مقنع .

(٢) م : من

(١) ح ٤٤ : كان

(٣) ح ، م : تقصا : العلم

ومما يتمسكون به أيضا ، أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة
لبكانت مشاركة للبارى تعالى في القدم ، وهو أخص صفات الذات ،
والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات ، ومساق
ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكروه تعرض للدعوى من غير برهان . فاما قولهم
الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛
ثم لو سلم ذلك لهم ^(١) جدلا ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف
البارى تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم ^(٢) : الإرادة التى أثبتوها للبارى تعالى حادثة قاعة ،
لا بحل ، مثل على زعمكم للإرادة الثابتة للعبد القاعة به إذا تعلقتا بمتعلق
واحد ، وهما ^(٣) مشتركتان في الأخص ، ويثبت ^(٤) لأحدهما وجوب
القيام بالحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ، وهذا ينقض ^(٥) ما حاولوه من
وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات .

على أنا نقول لهم : منعكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن
الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه : فإن تمائل المثليين

(١) ح ، م عبارتهما : ثم لو سلم لهم ذلك

(٢) م قص : لهم (٣) م : فهما مشتركان

(٤) ح ، م : وثبت (٥) ل : ينقض ، والثبت عن ح ، م

واجب ، وتعرضكم^(١) لتعليله تصريح بتعلييل الواجب .

ومما يتمسكون به أن قالوا : علم البارئ تعالى على زعمكم يتعلق بما لا ينتهى من المعلومات على التفصيل ، وهو فى حكم العلوم المختلفة الحادثة ، إذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض ؛ فإذا تعلق علم البارئ بالمعلومات المختلفة كان فى حكم العلوم الحادثة^(٢) ، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضا كونه فى حكم القدرة^(٣) ، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا ؛ ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون فى حكم العلوم والحياة والقدرة .

وهذا الذى ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظراً ، فإنه كلامٌ منهم فى تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي أصلها ، ثم إذا^(٤) أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا فى طرق الحجاج ، قلنا : القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة ، فأما كون العلم زائداً على القدرة فما لا يتوصل القطع إليه^(٥) عقلاً . والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع ، فإن المتكلمين فى الصفات بالنفي والإثبات مجمعون على نفي^(٦) صفة^(٧) فى حكم العلم والقدرة ، فمن رام إثبات صفة فى حكمها كان خارقاً للاجماع .

(١) م : وفى تعرضكم

(٢) ح ، م : قصا : الحادثة

(٣) م : القدر

(٤) م : إن

(٥) ح ، م : عبارتهما : فما لا يتوصل إلى القطع به

(٦) م : زاد : مى

(٧) م : قصر : نفي

فإن قيل : إذا لم يبعد ثبوت علم في حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا إلى أن البارى تعالى عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون نفسه في حكم العلم والقدرة ، وذلك يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا ليس بالاستدلال ، فإنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فسادَه ؛ إذ العلم الذى اعتقدناه غير ثابت عندهم ، فكيف تبون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه ؟

ثم مضمون ما عولتم^(١) عليه يقضى بما توافقوننا على بطلانه ؛ وذلك أن ذات البارى تعالى لو كان في حكم العلوم لكانت علما ، وهذا ما^(٢) لا ينتحله أحد من أهل الملة . وقد قال أبو الهذيل^(٣) : البارى تعالى عالم بعلم ، وعلمه نفسه ، ونفسه ليست^(٤) بعلم ، وعُدَّ هذا من فضائحه ومناقضاته وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة ، ينكر كون ذات البارى تعالى علما وقدرة^(٥) . وأحق الناس بالالتزام^(٦) ذلك المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : لو ثبت للبارى تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا ، لكان مثلا لعلمنا ؛ فلم يقضوا بكون ذاته في حكم العلوم ، لألزموا كون ذاته علما ،

(١) ح . م : عولوا (٢) م : عالم ينتحله ، ح : بما لا ينتحله

(٣) رئيس فرقة الهذلية . وهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . وأمره في الاعتزال مشهور . وقد صنف بعض المعتزلة كتابا في تكفيره لما ذهب إليه من الآراء الضالة ، مات عام ٢٢٧ أو عام ٢٣٥ .

(٤) ل ، م : ليس ، والثبت عن ح . (٥) ل عبارة : علما قدرة ، وما أثبتناه عن م

(٦) ح ، م : يمنع

وهو مما يأبونه أصلاً^(١).

فإن قيل : إن كان ما ذكرتموه دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم ، وقد زعمتم أن العقل يقضى بإثبات الصفة على الجملة ، والكلام في التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية ؟^(٢) ؛ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه ، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركة السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الاجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول السمع والعقل^(٣) إثبات علم زائد على الوجود ، وبالله التوفيق .

فصل

[إرادة الله قديمة]

قد ذكرنا الدليل على إثبات^(١) كون الباري تعالى مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات . ثم مذهب أهل الحق أن الباري تعالى يريد بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل ، وذلك باطل من أوجه :

منها ، إن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة بها ؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به ويأيقاعه على صفة مخصوصة في

(٢) م : على أدلة السمع

(٤) م : قس : إثبات

(١) م : قس : أصلا

(٣) ح : عبارته : العقل والسمع

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون قاصدا إلى إيقاعه ؛ ونفى القصد إلى إيقاع فعل ، مع العلم به ، يلزم صاحبه نفي المقصود إلى إيقاع^(١) جميع الأفعال . فإذا^(٢) قالوا : الإرادة يراد بها وهي لا تراد في نفسها ، لم يكثر بقولهم ، وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه .

وقد ادعى بعض المحققين في ذلك الضرورة ، وهو غير مبعد في دعواه .

ولو ساغ^(٣) للبصريين ما قالوه ، لساغ لجهم أن يقول : البارئ تعالى يخلق لنفسه علوما حادثة بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها ، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم آخر ، وهذا مما لا فصل فيه . ثم تقول : قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكها في الواجبات والجائزات وما يستحيل ، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام^(٤) بالمحال ؛ فالتزموا ذلك في إرادة البارئ تعالى .

ثم يلزمهم قيام إرادة البارئ ، تعالى عن^(٥) زعمهم ، بالجماد . فإن حاولوا دفع ذلك ، وقالوا^(٦) الإرادة تستدعي محلا مخصوصا وبنية مخصوصة وحياة ، قيل لهم : اثباتكم إرادة لا في محل ، نفي للمحل والبنية

(١) ح ٤ م قصا : إيقاع
(٢) ح ٣ م عبارة : ثم ولو ساغ
(٣) ح ٤ م قصا : إيقاع
(٤) ح ٤ م قصا : إيقاع
(٥) ح ٤ م قصا : إيقاع
(٦) ح ٤ م قصا : إيقاع

والصفة التي أشرت إليها ؛ فإذا ساغ نفي أصل المحل ، لم يعمد نفي شرط المحل .

فصل

[ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة]

ذهب جهم^(١) إلى إثبات علوم حادثة للرب ، تعالى عن قول المبطلين . وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومات الحادثة ، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها .

والذي ذكره^(٢) خروج عن الدين ومخالفة^(٣) لإجماع المسلمين ، وإضراب عن قضية العقول^(٤) . وسبيل الرد عليه في مدارك العقل يداني سبيل الرد على البصريين ، في اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى^(٥) في غير محال .

فنقول لجهم : إن افترقت الإرادات^(٦) إلى علوم متعلقة^(٧) بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة إلى علوم آخر متعلقة بها ، بأنها مشاكة للمعلومات في كونها أفعالا حوادث ؛ وذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لانهاية لها ، وهي

(١) هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية . وقد ذهب إلى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجدر من الأمور حتى يكون ومحدث فعلا . وكذلك زعم أن الجنة والنار تخيان كما يخون سائر الأشياء . وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ وقيل عام ١٣٢ .

(٢) ل : ذكره ؛ وما أثبتاه عن ح ، م (٣) ح ، م : ومفارقة

(٤) ح : العقل (٥) ح عبارته : التابعة لله تعالى علي زعمهم

(٦) ح ، م : إن افترقت الحوادث (٧) م : تتعلق

متعاقبة حادثة ، ومقاده تسويغ حوادث لا أول لها . وإن لم يلتزم^(١) ذلك ، لزمه^(٢) من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها ، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها .

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو^(٣) : إما أن تكون ثابتة في غير محل ، أو قائمة بأجسام ، أو قائمة بذات الباري تعالى ؛ فإن زعم أنها ثابتة في غير محل ، رُدَّ عليه بما رُدَّ على منبتي الإرادات الحادثة في غير محل وإن زعم أنها تقوم بذات الرب ، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام ، لزم أن يجوز قيام علم بجسم والمتصف بحكمه جسم آخر ، طردا لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى . فإذا^(٤) بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها ، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها .

فإن قيل : الباري سبحانه كان عالما في أزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا ، ويتصف الباري تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه ؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له ، وذلك يقضى بالعلوم المتجددة .

(١) ل : يستلزم والثبت عن ح ٤ م : لزم : والثبت عن ح
(٢) م : نفس : لا تخلو
(٣) م : ولذا
(٤) م : ولذا

قلنا لا يتجدد للبارى سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، إذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ؛ بل البارى تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ، ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات ^(١) ، وإن كانت العلوم الحادثة تتمدد بتعدد المعلومات .

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات ، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت .

والذى يوضح الحق فى ذلك ؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غدا ، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه ، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين .

وآية ذلك أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه ، ولم نقرض عند وقوع القدوم علماً آخر سوى ما قدمنا دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلاً بالوقوع فى وقته أو غافلاً عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب فى الوقت المعين ، وذلك باطل على الضرورة .

وليس من معتقدا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكن الأدلة العقلية تبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى ، فإذا لم يلزم شاهداً تجدد علوم عند تجدد المعلومات في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال ، فلأن لا يلزم ذلك في حق الباري تعالى أولى فافهم .

فصل

[الله مُتَكَلِّمٌ آمِرٌ نَاهٍ]

الباري سبحانه وتعالى متكلم ، أمر ، ناه ، مخبر ، واعد ، متواعد . وقد قدمنا^(١) في خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية ، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفي النقائص إلى السمع ، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع . فإذا وضح كون الباري تعالى متكلماً ، فقد آن أن نتكلم في صفة كلامه .

فاعلموا وقيم البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن الباري سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلي ، لا مفتتح لوجوده . وأطبق المتعمون إلى الإسلام على إثبات الكلام ، ولم يصرفوا

(١) م عبارته : وقدما الكلام ... الخ

إلى نفيه ، ولم ينتحل أحد في كونه متكلماً نحلة نقاة الصفات في كونه عالماً قادراً حياً .

ثم ذهب المعتزلة ، والخواارج ^(١) ، والزيدية ^(٢) ، والإمامية ^(٣) ، ومن عدام من أهل الأهواء ، إلى أن كلام الباري ، تعالى عن قول الزائنين ، حادث مفتوح الوجود .

وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقاً مع القطع بحدثة ، لما في لفظ المخلوق من إيها المخلق ، إذ الكلام المخلوق هو الذي يديه المتكلم تخرصاً من غير أصل .

(١) الخوارج هم الذين خرجوا على الإمام علي رضي الله عنه حين رضى التعظيم في خلافته مع معاوية وهم عثمرون فرقة يجدهم القول بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجبل والحسين ، وكل من رضى بما صنع المشركان . وتفكير كل من اقترف ذنباً من المسلمين إلا الاجتهادات الذين يرون أن الفاسق كافر أى بنعمة ربه . كما أنهم جميعاً أيضاً يرون الخروج على الإمام الجائر ، وكان من ذلك حروب كثيرة كما هو معروف .

وكان من زعمائهم ورجالهم عبد الله بن وهب الراسبي وحرث بن زهير البجلي ، وقد قتل كلاهما في موقعة النهروان عام ٤٣٨ هـ ونافع ابن الأزرق شيخ الأزارقة الذي مات عام ٥٦٥ هـ .

(٢) الزيدية فرقة من الشيعة أتباع زيد بن علي زين العابدين عليهما السلام . وعندها صاحب التبصير في الدين من البروافض ، وإن كان الإمام زيد رضي الله عنه من أبعد خلق الله عن رفض الشيخين أبي بكر وعمر رضوان الله عليهم . وأهل اليمن اليوم من الشيعة الزيدية .

والزيدية فرق ثلاث : الجارورية والسلمانية والأبوية . راجع التبصير ص ١٦ وما بعدها

(٣) الإمامية من فرق الشيعة كما هو معروف . وهي نفسها انقسمت إلى فرق مختلفة كثيرة

عد منها الإسفيراني في كتابه التبصير خمس عشرة فرقة (ص ٢٠ وما بعدها) . ومن أشهر

هذه الفرق الباقرية الذين يسوقون الإمامة إلى محمد بن الحسين الباقر المتوفى عام ١١٤ هـ وإن

كانوا لا يصدقون بموته ولا يزالون ينتظرونه . والإسماعيلية الذين يزعمون أن الإمامة صارت

من جعفر الصادق المتوفى في عام ١٤٨ هـ إلى ابنه إسماعيل ، مع إجماع المؤرخين على وفاة إسماعيل

قبل أبيه كما يذكر صاحب التبصير .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى ، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم ^(١) ، والقول حادث غير محدث ، والقرآن قول الله ^(٢) ، وليس بكلام الله ؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام ^(٣) ، وقوله حادث قائم بذاته ، تعالى ^(٤) عن قول المبطلين ؛ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل قائل بالقائية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات ، فهو حادث بالقدرة غير محدث ؛ وكل مفتتح مبان للذات ، فهو محدث بقوله : « كن » ، لا بالقدرة ، في هذين طويل ، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه .

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متنكيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته شاهداً ، حتى إذا وضحت الأغراض منها انمطفتا بعدها إلى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالتواطع في هذا المعتقد على صفر حجه ، وآثرنا إجراؤه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة ؛ وهذا الشرط يلزمنا طرقة من البسط في مسألة الكلام ، وما نحن خائفون فيه .

(١) م عبارته : إلى أن الكلام قديم (٢) م نفس : الله

(٣) ح ، م : على التكلم (٤) ح عبارته : تعالى الله الخ

فصل

[في حقيقة الكلام وحدّه ومعناه]

إعلم ، أرشدك الله تعالى ، أن المستزلة ومخالفي أهل الحق قد
تخطوا في حقيقة^(١) الكلام .

وها نحن نؤمّي إلى مجلٍ من ألفاظهم ، ثم تتبعها^(٢)
بالنقض .

ومما ذكره قدامؤم : أن الكلام حروف منتظمة ، وأصوات
متقطعة ، دالة على أغراض صحيحة ، وهذا باطل ؛ إذ الحدّ ما يحوى
آحاد محدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً ، فإنك إذا
أمرت من « وقى » و « وشى » قلت « قِ » و « شِ » ، وهذا^(٣) كلام
وليس بحروف وأصوات .

فإن قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، بل إن جرّد الأمر من
هذه الأدوات^(٤) وصل بهاء الاستراحة ، فقل « قه » و « شه » ، فلم
يستقلّ الحرف الواحد بنفسه^(٥) ، وهذا لا ينجيهم^(٦) عما أريد بهم ،

(١) ح ، م : في حد

(٢) م : وتتبعها

(٣) م : فهذا

(٤) م : الأبواب

(٥) ح ، م : قصا : بنفسه

(٦) م : لا ينجيهم

فإن « ق »^(١) في درج الكلام ، ووصله كلام ، وهو حرف واحد ، وإنما غرضنا إيضاح ذلك .

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة ، فإن من لفظ بكلمات لا تقييد ، يقال : تكلم ولم يفد ، فلا معنى للتقييد بالإفادة .

ثم تقول : الحروف أنفس الأصوات ، فلا معنى لتكررها^(٢) ، والحدود يتوق فيها التكرير الذي لا يفيد .

فإذا قالوا : الكلام أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة^(٣) . فتقديره الكلام أصوات وأصوات ، وإذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لا تقييد لأنفسها ما لم يصطلح على نصبها أدلة ، فإن ارضيتم ذلك واكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية فقرات على أوتار مصطلح عليها كلاماً ، وهذا القدر كاف في تتبع حدم .

فإن قال قائل : ما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من أئمتنا من يمنع من^(٤) تحديد الكلام ، ونبينه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام .

(١) ح ، ل ، و ، ه ، و ، ع ، و ، الثبت عن م .

(٢) ح م : لتكررها (٣) م نفس : منتظمة

(٤) م : عن

وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود ؛ بل منها ما يحد ، ومنها ما لا يحد ؛ كما أن منها ما يعطل ، ومنها ما لا يعطل .
وقال شيخنا رحمه الله : الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلماً ، وهذا فيه نظر عندنا .

والأولى ، أن نقول : الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رُمنا تفصيلاً^(١) ، فهو القول القائم بالنفس ، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

فصل

[أنكرت المعتزلة الكلام النفسى]

قد^(٢) أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس ، وزعموا أن الكلام : هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، ونصوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات .

وربما يثبت ابن الجبائى كلام النفس ، ويسميه الخواطر ، ويزعم أن تلك الخواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع . وذهب الجبائى إلى أن

(١) ح عبارته : وإن رُمنا البيان تفصيلاً ؛ م : وإن رُمنا بياناً

(٢) م نفس : قد

الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام^(١) ، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات ، وهي ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات .

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس ، وهو الفكر الذى يدور فى الخلد^(٢) ، وتدل عليه عبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى .

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس^(٣) : أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكتبة^(٤) .

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الأمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل ، فإن الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يتمثل المخاطب فيه أمره ، وإن كان يجد فى هواجس النفس الاقتضاء منه الذى هو مدلول العبارة . وسندل من بعد على أن الأمر الموجب لا يجب كونه مريدا للفعل المأمور به .

(١) م : ليست كلاما (٢) الخلد بالحريك ، البال والقلب والنفس

(٣) م عبارة : والدليل على إثبات كلام النفس

(٤) الكتبة بكسر الكاف وتسكين التاء ؛ الكتابة

فإن^(١) قالوا : الذى يجده فى نفسه إرادة تجعل^(٢) اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب ، وهذا باطل من أوجه ؛ أحدها^(٣) أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس ، والماضى لا يراد بل يتلف عليه ، وعلى اضطرار تعلم أن مانجده بعد اقتضاء اللفظ ليس تلفها على منقضى . ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما فى الضمير وهذا مما تقضى به^(٤) العقول ، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة ، بل هى ترجمة اقتضاء وإيجاب ، ولا يحدد ذلك محصل .

فإن قيل : الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا ؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا ، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات ، والذى يحدد من^(٥) نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل^(٦) ولا حدس ولا تخمين^(٧) . والذى يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقادا ، يلزمهم القول به فى النظر ، فلو قال قائل : النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات ، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائدا على الإرادات والاعتقادات إلا وسيلهم يطرد لنا فى إثبات غرضنا .

(١) ح ، م ، وإن
(٢) م : منها
(٣) م : فى
(٤) ح عبارته : ليس بجعل ولا علم ولا ظن ولا حدس ولا تخمين
(٥) م : لجعل
(٦) م : له
(٧) م : نفس : ولا جهل

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل : « افعل » قد يتضمن استحبابا وقد يتضمن إيجابا ، وقد يقتضى إباحة ، وقد يرد مورد النهى . فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه ، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب ، إذ هو أصوات متقطعة ضربا من التقطع^(١) ، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع . فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس ، ثم تغتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات .

فإن قيل : ما ألزمتونا في مرأكم ينعكس عليكم في كون اللفظ دليلا على ما في النفس ، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب ، قلنا : ليس يرجع تمييز الدليلين إلى أنفس الأصوات ، ولكن إذا اقترنت القرائن بالألفاظ وشهدت الأحوال ، اضطر المخاطب إلى درك مقصود اللفظ . وما ذكرناه من قرآن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين ، فهذا القدر مغن في مدارك العقل .

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق

(١) م : من التقطيم .

كلام النفس والقول الدائر في الخلد ، وتقول : كان في نفسى كلام ،
وزورت في نفسى قولاً ، وإشتهار ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر
لنائر أو شعر لشاعر ، وقد قال الأخطل :^(١)

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فإن قال المخالف : الألفاظ المفيدة يسميها العقلاء كلاماً على
الإطلاق ، ويقولون سمعنا^(٢) كلاماً ومرامهم ما أدركوه من العبارات
قلنا^(٣) : الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة ،
والكلام القائم بالنفس كلاماً ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب
المخالفين .

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس ، والعبارات
تسمى كلاماً تجوزاً كما تسمى علوماً تجوزاً ؛ إذ قد يقول القائل سمعت
علماً وأدركت علوماً^(٤) ، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم ،
ورب مجاز يشتهر اشتها الحقائق .

(١) شاعر معروف من غول الشعراء في الدولة الأموية وكان مختصاً بالخليفة عبد الملك
ابن مروان ومات سنة ٩٠ هـ في خلافة الوليد .
(٢) ل ، م : سمعت ؟ وما أثبتناه عن ح .
(٣) ل عبارته : ومرامهم ما أدركوه من العبارات تسمى كلاماً وفي الجمع بينهما ... الخ ؛
وما أثبتناه عن ح ، م . (٤) م : علماً .

فصل

[المتكلم من قام به الكلام]

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم ^(١) "يوجب لمحله حالا وهى كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها" ^(٢) من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام .

وذهبت المعتزلة ، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث ، إلى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من ^(٣) فعله حكم يرجع إلى ذاته ، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه ، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل ، وهو ^(٤) "من أم ما يعنى به فى ^(٥) هذا الفصل .

فنقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم متكلما من يعلمه فاعلا للكلام ، وليس الأمر كذلك . فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلما ، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه ، فإذا اعتقد كونه متكلما مع

(١) ح : ما يوجب . (٢) م : وغيرها .

(٣) ح : فى . (٤) م : نفس : وهو . (٥) م : نفس : فى .

الإضراب عن هذه الجهالات^(١)، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلماً ليس معناه كونه فاعلاً للكلام . والذي يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا نزاعنا عن العلم الضروري بكون المتكلم متكلماً .

ومما يقوى التمسك به أن تقول : الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف^(٢) منتظمة ضرباً من الانتظام ؛ فإذا قال القائل^(٣) منا : قد قمت اليوم إلى زيد ، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به . فلو^(٤) خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العبد ضرورة^(٥) فلا يخلو المخالف ، وقد فرضنا الكلام في ذلك ؛ إما أن يقضى بكون محل الكلام متكلماً ، وإما أن لا يقضى به . فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد تقضى المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام ، فإن الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة ؛ وإن^(٦) زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمة ، فقد عاند وجحد ما يداني البداية ؛ فإنا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم إلى زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك ، إذ هو مختار .

(٢) م نفس : وحروف .

(١) ح ، م : الجهات .

(٤) م : ولو .

(٣) م عبارة : فإن قال قائل .. إلخ .

(٦) ل : فإن ؛ وما أفتناه من ح ، م .

(٥) ح : ضرورة ؛ م : ضرورياً .

ولو بنينا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا في استبداد^(٢) الرب سبحانه بالخلق ، واستحالة كون غيره موجدا ؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن الباري تعالى إنما كان متكلماً من حيث كان فاعلاً للكلام ، إذ هو فاعل كلام^(٣) المحدثين وليس متكلماً به .

ويتضح الإلزام على البخارية : فإنهم يوافقون أهل الحق في أن الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم ، وهذا معتقدهم ، القول بأن المتكلم من فعل الكلام^(٤) . ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات ، فلو كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن المصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك كون الباري تعالى عن قول الزائعين ، مصوتا من حيث كان فاعلاً للصوت .

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه . فإذا انتقض وجه الفعل^(٥) فلا يبقى على السبر والتقسيم ، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحلّه وهو كونه متكلماً ، فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً

(٢) ح : فاعل لكلام .

(٤) م : لا يبقى .

(١) ح ، م : في استئثار .

(٣) ل : فالكلام ؟ وما أثبتناه عن ح ، م .

فهذه مقدمات كافية^(١) لغرضنا في الرد على المخالفين ؛ ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض في مقصود المسألة ، ونقول : الكلام في تفاصيل « الكلام » فرع لثبوت كون الباري تعالى متكلماً ، فبم ينكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلاً ؟ .

فإن زعموا أن المتكلم : من فعل الكلام ، والبارى سبحانه وتعالى مقتدر على خلق الكلام وإبداعه .

قلنا : قد أبطلنا عليكم ذهابكم إلى أن المتكلم : من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ؛ ثم ما ذكروا من إكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للبارى ، فلم زعتم أن مقدوره قد وقع ، وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدراً للبارى تعالى يجب كونه واقعاً ، إذ ذاك يؤدي إلى وقوع ما لا يتناهي من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية ؟

فإن قالوا : إننا عرفنا وقوع الكلام ، واتصافه تعالى بكونه متكلماً ، بالمعجزات^(٢) ، والآيات الخارقة للعادات ، الدالة على صدق مدعى النبوة ؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه ، وهم المصدقون^(٣)

(١) م نقص : كافية .

(٢) م نقص : بالمعجزات .

(٣) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون .

والمؤيدون^(١) بالآيات المحققة، والبراهين المصدقة؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا : قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع ، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات ، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم في ذلك ؟ قلنا : خصومنا من المعتزلة ، ومن انتحوا نحوم ، مصدودون أولاً عن إثبات المعجزات ، والتوصل إلى العلم بوجوبها ، الدالة على صدق المتحدین بها^(٢) ، على ما سنذكر ذلك ، إن شاء الله تعالى في المعجزات .

ثم نقول : لا يستمر^(٣) لكم ما استمر لنا : فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رُمئناه من تصديق^(٤) الملك . وتصدره بمنصبه في موعد معلوم ، وقد احتفَّ به المختصون بخدمته ، من حاشيته ، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مُدَّعٍ أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب ، وذلك بمرأى من الملك ومستمع ، واستشهد في هذه الحالة على إثبات الرسالة ، بأمر يصدر من الملك ، خارق للألوف من عاداته ، فأجابه الملك إلى مناه ووافق دعواه ، فبدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله في نفسه ، والفعل الظاهر مترجم عنه ، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في إقحام المعاني .

(١) ح ، م عبارتهما : الصدقون المؤيدون

(٢) ل عبارته : إلى العلم بوجوبها الدالة على صدق المتحدی به ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

(٣) م : لا يستقيم ؛ (٤) م عبارته : تصديق من تصدى للملك وتصدر لنصبه .

[فهذه ^(١) سبيلنا ، ولا يستتب ذلك للمعتزلة ، فإن المعنى يكون
 البارى تعالى متكلماً عندهم ، أنه فاعل الكلام ^(٢) . وليس في ظهور
 الآيات ما يدل على أن البارى ^(٣) تعالى خلق أصواتاً متقطعة في بعض
 الأجسام ، وهى الكلام ، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها ،
 إذا كان التصديق صفته ، وكان المصدق متصفاً به على التحقيق ،
 وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية ^(٤) إلى الفاعل ، فلا تكون المعجزات
 دالة على ثبوت الكلام .

والذى يوضح غرضنا في ذلك ، أننا نرى بالبراهين أن المصدق لا يكون
 مصدقاً لفعله التصديق ، إذ التصديق من أقسام الكلام .

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول : المتكلم من فعل
 الكلام ، وذلك يحتوى على التصديق ، فإنه من الكلام .

فإذا بطل كون البارى تعالى مصدقاً للرسل ^(٥) بقول على مذاهب
 المعتزلة ، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق
 بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه ^(٦) دلالة المعجزات على فساد ^(٧) عقائدهم

(١) ل ، م : فهذا ؛ ح : هذه .

(٢) ج ، م : الرب

(٣) ح ، م : أن فاعل الكلام

(٤) ل : للرسل وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ح ، م : حقيقة

(٦) ح ، م : فاسد عقائدهم

(٧) م عبارة : بطلان وجه المعجزات

ومتناقض قواعدهم ، وفي بطلان المعجزات إنحسام السبل المفضية
بسالكها إلى إثبات القول ، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتائب .
فهذه طلبية عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة .

ومما يطالبون به ^(١) أن نقول : هم تنكرون على من يزعم أنه
تعالى متكامل لنفسه ، كما أنه عندكم ^(٢) حي ، عالم ، قادر لنفسه ، ويلزمون
ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه ؟ فإن قالوا : يمتنع كونه تعالى مريداً ،
متكاملاً لنفسه ، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها
إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالمًا بكل
المعلومات ، إذ ^(٣) كان عالمًا لنفسه ، وهذا الذي ذكره دعوى عريّة .
وللمطالع أن يقول : إن الربّ تعالى يريد لنفسه لبعض المرات دون
بعض ، وهذا بمثابة الاختصاص للإرادة الحادثة بمتعلقها .

فلو قال قائل : لم اختصت الإرادة بمتعلقها ، وهلا تمدته إلى
ما عداه ؟ فمن جواب المحققين أن كل متعلق بمتعلق مختص به ، لا يعطل
اختصاصه ، وإنما اختص لنفسه كما تعلق بنفسه ، وليس يسلم لهم أن
للدالّ على كون الإله عالمًا بكل معلوم ، كونه عالمًا لنفسه ، وإنما الدال
عليه وجه آخر .

(٢) ح قس : حي

(١) م : ومما يطلبهم به .

(٣) ح ، م : لما كان

ولا يحيص من هذه الطلبية . على أنهم تقضوا ما أمسوا ، حيث قالوا : البارئ تعالى قادر لنفسه ، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع المقدورات ، فإن مقدورات المباد ليست مقدورة للبارئ عندهم ، تعالى الله عن قولهم ؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصصوها .

فإن قالوا : الكلام حروف منتظمة ، وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت التكلم ، صادراً عن النفس ؛ وهذا الذي ذكره تمويل منهم على ما تقرر الفراغ من إبطاله ^(١) ، إذ قد أثبتنا كلاماً قائماً بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات . فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطلبات .

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة ، وسائر المخالفين في هذه المسألة ، يتعلق بالنفي والإثبات ، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً ، فهو في نفسه ثابت ، وقولهم : إنه كلام الله تعالى ، إزداد إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات ؛ فإن معنى قولهم : « هذه العبارات كلام الله » أنها خلقه ، ونحن لا ننكر أنها ^(٢) خلق الله ، ولكن نمتنع ^(٣) من تسمية

(١) م عبارته : على ما تقرر الفراغ عنه من إبطاله . . . الخ

(٢) م عبارته : لا ننكر كونها خلقاً له .

(٣) ح : نمتنع

خالق الكلام متكلاً به ؛ فقد أطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الإتفاق
في تسميته .

والكلام الذى يقضى أهل الحق بقدمه ، هو الكلام القائم
بالنفس ، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد إثباته
في حدثه أو قدمه ^(١) . فإذا تمرّضنا للحجاج ، كان مساقه إثبات موجود
نقوا أصله ، فنقول : قد ثبت كون الباري تعالى متكلاً بكلام ، والمقول
تقضى باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه . ولا حاجة لتكلف ^(٢)
إثبات ذلك بالدليل

ثم لا يخلو الإختصاص المتفق عليه مذهباً ، المقضى به عقلاً : إما
أن يكون من حيث كان فعلاً للبارى ، وإما أن يكون من حيث
يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية ^(٣) ، أو المعنوية . وقد بطل ^(٤)
المصير إلى أن الإختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى ^(٥) ؛ فإننا قد
أوضحنا بما قدمناه وجه الردّ على القائلين بأنّ التكلم من فعل الكلام ؛

(١) م : في حدثه وقدمه

(٢) م : ولا حاجة إلى تكلف ... الخ (٣) م : من الصفات النفسية .

(٤) م : ويبطل (بدون قد)

(٥) ح عبارته : وقوع الكلام فعل الكلام فإننا .. الخ

ويبطل تغيير الإختصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته
أو سمعه ، أو بصره . فإن هذه الوجوه تتحقق ^(١) في كلام العباد ، مع
اختصاصهم بالإتصاف به .

ولا يستقيم ^(٢) أن يقال : إن الكلام مختص على وجه بصفة
نفسية للبارى تعالى ، فإن ذلك إجمال ، لا ادعاء الاختصاص ، ونحن في
محاولة إيضاحه على التفصيل ^(٣) ، فقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة
من صفات نفسه على الإجمال ، من غير تعرض ، لتبيين وجه ^(٤)
الاختصاص ، لا يتحصّل .

فإذا بطل صرف الإختصاص إلى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها
إلا القطع بأن كلام البارى سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام ،
وإذا تقرر ذلك ترتبت ^(٥) عليه استحالة كونه حادثاً بقيام الدليل على
استحالة قبوله للحوادث ، ولا يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب
أهل الحق في وصف البارى تعالى بكونه متكلماً بكلام قديم أزلى .
وفي طرق الحجاج العقلية متسع ، وفيما ذكرناه مقنع .

(١) م : تتعلق (٢) م ولا يستمر

(٣) ل : على التفاصيل ، والمثبت عن ح : م (٤) ح : لتبيين وجه ...

(٥) ح : ترتب

فصل

[شبه المخالفين]

فما عولوا عليه أن قالوا : إذا أثبتتم كلاماً أزلياً ، لم يخل بعد ذلك من أمرين : إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ؛ وإما ألا تقضوا بذلك .

فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمراً ، نهياً ، إخباراً^(١) ، فقد أحتم ؛ فإن من حكم الأمر والنهي^(٢) ، أن يصادفا مأموراً ومنهياً ، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض ، لأن بحثاً على أمر ، ويزجر عن آخر ، وليس يعقل أمر لا مأمور له ، ويستحيل كون المستحيل مأموراً .

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أو صاف^(٣) الكلام ، فقد ذهبت إلى ما لا يعقل . والكلام على المذهب ، ردّاً أوقبولا^(٤) ، فرع لكونه معقولاً . قلنا : قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٥) رحمه الله^(٦) من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط^(٧) المأمورين المنهين .

(١) م : أو أم

(٢) م : الأمر

(٣) م : أو صاف

(٤) ح ، م : قصا : ابن كلاب

(٥) ح : زاد وقبولا

(٦) هو ابن سعيد أو ابن محمد كافي طبقات الشافعية (٢ : ٥١) ابن كلاب أحد أئمة الكلبيين

(٧) م : للشرائط

من أهل السنة . وتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل .

فإذا أبدع الله العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر ، أو موجب زجر ، أو مقتضى خبر ، إتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهى من صفات الأفعال عنده ، بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً محسناً متفضلاً .

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيلاً فهى ^(١) غير مرضية ^(٢) . والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من أن الكلام الأزلى لم يزل متصفاً بكونه أمراً أنهيّاً خبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود ، والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ، ممن سيكون إذا كانوا . والذى استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له .

والوجه أولاً معارضتهم بأصل لهم يصدع عن هذا الإلزام . وذلك أن ^(٣) مذهبهم أن المأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، فالفعل قبل وجوده مأمور به . وإذا وجد ، خرج عن كونه مأموراً به فى حال حدوثه ، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به ، كان النفي مأموراً به متعلقاً بالأمر ؛ فإذا لم يعمدوا ^(٤) مأموراً به معدوماً ، لم يستقيم منهم استبعاد مأمور معدوم .

(١) ح م قصا : فهى . والشغب بالنسكين ، كالنفسيب ، تصحيح الشر
(٢) ل : مرفضية ؛ والثبت عن ح ، م (٣) ح ، م عبارتها : وذلك أن من مذهبهم : الخ
(٤) ل : لم يعمدوا ، وح ، م لم يذكرها . م .

وما ذكره أبعد ؛ فإننا نجوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً ، ونمنع تقدير معدومه علم الباري تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً ، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التكليف . والمعتزلة قضوا بأن المعلوم مأمور به ، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مأموراً به . وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم ^(١) بالعدم .

ثم نقول : قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا ^(٢) مأمورون بأمر الله ، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام ، وأن ما وجد من كلامه ، قد ^(٣) عدم ؛ فإذا ^(٤) لم يستبعدوا كوننا مأمورين ، ولا أمر ، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكره .

ثم الرب سبحانه في أزله كان قادراً ، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور ، والمقدور هو الجائر الممكن ، وإيقاع الأفعال في الأزل مستحيل متناقض . فإذا لم يبعد كونه قادراً أزلاً ، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال ، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون .

ومما يستروحون إليه أن قالوا : قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه ، واتفقوا على أنه سور وآيات

(٢) م عبارته : في وقتنا هذا

(٤) م : وإذا

(١) ح ، م : الأمر

(٣) م نص : قد

وحروف منتظمة وكلمات . وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتاح ومختتم . وهي معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والآية على صدقه ، والمعجزة لا تكون إلا فعلاً خارقاً للعادة ، واقعاً على حسب تحدى النبي صلى الله عليه وسلم . ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض^(١) ؛ ولو جاز تقدير كلام قديم^(٢) قائم بالنفس أزلي^(٣) معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثنيه معجزاً .

وهذا الذي ذكره تخیلات لا تحصيل لها . فأما تشفيهم بأن القرآن في إجماع المسلمين سور وآيات ، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع : فنقول لهم : أولاً ، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان^(٤) أصواتاً ، ثم تصرمت وانقضت ، والمتلو المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله ، وهذا مذهب كل من يتحذق من متأخريهم . والمصير إلى نفي كلام الله تعالى ، أبشع وأشنع من الماراة في صفة الكلام .

ولما استشعر الجبائي ذلك ، وأيقن^(٥) أنه يلزم^(٦) لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة ، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب

(٢) م قص : قديم

(١) م قص : دون بعض

(٣) م قص : أزلي والثبت عن ح ، م (٤) ح عبارته : إذ كان خلقه أصواتاً

(٦) ح ، م : يلزم

(٥) م : وتيقن

جحد الضرورات ، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة^(١) كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هي أصواتاً ، وزعم أنها توجد عند الكتابة ؛ فإذا اتسقت الحروف^(٢) المنظومة ، والرسوم المرقومة ، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة . ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضاً : من قرأ كلام الله تعالى تثبت^(٣) مع لهواته^(٤) حروف هي قراءته ، وهي مغايرة للأصوات ، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات ، وإذا أضرب القارئ عن القراءة عدم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره .

ومن شنيع^(٥) مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد . ونفس ثقل هذا المذهب يغني اللبيب عن تكلف الرد عليهم .

وأما تحكمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات ، فخروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له ، والحروف في تعارف العقلاء أنفس

(٢) ح ، م : الأحرف

(٤) م : مع أصواته

(١) م نفس : قراءة

(٣) م : ثبت

(٥) تشنيع ، وما أثبتناه عن ح ، م

الأصوات المتقطعة . ثم إذا^(١) ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت ، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم واتساق الرقوم في الأسطر المثبتة^(٢) ؟

وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فجحد^(٣) للضرورة ، ولا يستريب فيه محصل ، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه .
ومن فضائح مذهبه ، مصيره إلى أن العبد يلجئ الرب إلى خلق الكلام عند إثارة اختراع الأصوات والنغمات . وهذه فضائح بادية^(٤) لا ييوح^(٥) بها عاقل .

ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله ، وإذا روجعتم في معنى إضافة الكلام إلى الباري تعالى لم تبدوا وجهاً في الاختصاص^(٦) سوى كونه فعلاً له ، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم^(٧) مساعدون عليه من مذهبنا ، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام في إضافة الكلام إلى الله تعالى وبقي تنازع في^(٨) تسميات وإطلاقات ، وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه ، وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به .

(٢) ح : البينة

(٤) ح ٤ م زادا : لأخفاء بها

(٦) ح قس : في الاختصاص

(٨) ح زاد : نقي

(١) م : إن

(٣) ل ٤ م : جحد ، والثبت عن ح

(٥) ح : لا ييوح

(٧) ح زاد : فيه

ثم ، القرآن قد يحمل على القراءة ، ويُقدَّر مصدرًا لقرأ ، وبشهاد
لذلك قول القائل ، وهو حسان بن ثابت ^(١) يمدح عثمان ^(٢)
رضي الله عنه ^(٣) :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرأنا
معناه يقطع الليل تسبيحاً وقراءة . وقد سمي الرب تعالى الصلاة
قرأناً لاشتغالها على القراءة ، فقال عز اسمه : « إن ^(٤) قرآن الفجر كان
مشهوداً » ^(٥) . ومعناه أن صلاة الفجر تشهدا ملائكة الليل والنهار
صاعدين ^(٦) وهابطين . وفي مآثور الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترمم بالقرآن » ^(٧) معناه
حسن الترمم بالقراءة .

وأما ^(٨) ما ذكره من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة

(١) الشاعر المخضرم الفحل المعروف بدقائه عن الرسول صلى الله عليه وسلم توفي عام ٥٤ هـ
زمن معاوية

(٢) أخيلة الثالث الشهيد ، قتل رضوان الله عليه لثمان عشرين ليلة خلت من ذي الحجة سنة ٥٣٥ هـ .

(٣) ل . م . قضا : « وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضي الله عنه » وما أثبتناه . عن ح

(٤) ل . نقص : إن (٥) س . الاسراء ١٧ — ٧٨ (٦) م . زاد : به

(٧) الحديث كما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة هو : « ما أذن الله لشيء

ما أذن لنبي حسن الصوت يتفنن بالقرآن يمجهر به » (انظر كشف المحققين للبوطي نشر القديس
علم ١٣٥١ هـ ، ص ٢٩٩) . وجلة « يمجهر به » قد غلب أن المراد بكلمة « قرآن » الكتاب
الكريم لا القراءة كما يذكر المصنف الجبوني رحمه الله .

(٨) م : فأما

لرسل ، مع القطع بإحصار^(١) المعجزات في الأفعال المخارقة للعادة ،
 فنقول لهم : أولاً ، من أصلكم أن ما تحدى به النبي عليه السلام العرب ،
 وهم اللسن الفصحاء واللذ البلقاء ، لم يكن كلام الله تعالى ، وما خلقه
 الرب تعالى لنفسه كان إذ ذاك منقضيًا ، وإنما تحدى الرسول عليه السلام
 بمثله . فأنتم^(٢) أحق بمرأمة الإطباق من خصومكم من هذا الوجه ، ومن
 تصريحكم بأن كل قارئ آت بمثل كلام الله تعالى ؛ فالرب^(٣) عز اسمه
 قال^(٤) : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن
 لا يأتون بمثله »^(٥) .

ثم ما يدلون به هم عليه مساعدون ومساهمون ؛ فإنهم زعموا أن
 كلام الله معجزة للرسول عليه السلام ، وعنوا بكلام الله كلما فعله ؛
 ونحن نقول : الكلام الذي فعله معجزة للرسول عليه السلام ؛ فلم يبق
 لهم اختصاص في المعنى ، واضمحلت^(٦) جميع ما موهوا به .

ومما يشغبون^(٧) به ويستدلون به العوام ، أن قالوا قوله تعالى
 « فاخلع نعليك »^(٨) كلام الله تعالى ، وتقدير الاتصاف به في الأزل قبل
 خاق موسى عليه السلام هجر وخلف من الكلام . والوجه إذا تمسكوا
 بذلك ، أن يقال لهم : « اخلع نعليك » في إجماع المسلمين كلام الله تعالى

(١) ل : بإحصار ، ولثبت عن ح . م

(٢) م : وأنتم . أي أنتم أحق من خصومكم بالخروج عن الإجماع الذي أطبق عليه الجميع :

(٣) م : يقول

(٤) ح ٤ م : والرب

(٥) ح : وبطل

(٦) الأسراء ك ١٧ : ٨٨

(٧) طه ك ٢٠ : ١٢

(٨) م : يشغبون

في دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن ، فإن^(١) لم يبعد ذلك متأخراً
لم يبعد متقدماً .

ثم التحقيق في ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً،
وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعلوم بحروف تتوالى ، وليس
الأمر على ما قدروه . فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس
ليس بحرف ولا صوت ، والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام
على اتحاده ، وهو^(٢) أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن
المخبرات ، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات^(٣) ولا يتجدد في نفسه .

وسبيله فيما قررناه^(٤) سبيل العلم الأزلى ، فإنه كان في الأزل
متعلقاً^(٥) بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال ، ولما
حدث العالم تعلق العلم الأزلى بوقوع حدوثه ولم يتجدد في نفسه .
وكذلك الكلام الأزلى كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد ،
فلما وُجد^(٦) كان خطاباً له تحقيقاً ، والمتجدد موسى دون
الكلام .

(٢) م : فهو

(١) ح : فإذا

(٤) ح ، ل قدرناه . وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، م : المتجددة

(٥) ح ، م عبارتها : فإنه في الأزل كان متعلقاً

(٦) ح : فلما أوجده

وربما يقولون : إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول ، والذي أثبتموه قائماً بالنفس غير معقول فتكلم^(١) عليه . والوجه إذا سلكوا هذا المسلك ، أن نقول : من أمر عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاه إلى الامتثال ، ومنكر ذلك جاحد للضرورة ؛ فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا ، وهو مفهوم معلوم . فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعيناه ، كان ذلك خبطاً منهم في الجدال^(٢) ، وقد قدمنا في أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه . وفيما أبديناه^(٣) الآن ردع^(٤) لتشغيهم بدعوى الجهالة .

فصل

[كلام الله قديم عند الحشوية]

ذهبت الحشوية المتممون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاغ منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى ، وهذا قياس جهالاتهم .

(١) ل ، م : يتكلم ، والتبت عن ح (٢) م : في الجدل

(٣) ل : وفيما ابتدأنا ، و العبارة التبتة عن ح ، م

(٤) م : حط لتشغيهم

ثم قالوا : إذا كُتِبَ كلام الله تعالى بحسم من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً ، وأسطراً وكلاماً ، فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم ، وقد كان إذ ذاك جسماً حادثاً ، ثم اقلب قديماً .
وقضوا بأن المرئى من الأسطر الكلام القديم ، الذى هو حرف وصوت .

وأصلهم أن الأصوات ، على تقطعها وتواليها ، كانت ثابتة فى الأزل ، قائمة بذات البارى ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً^(١) .
وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات ؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداءً وانتهاءً ، وجعلوا منه سابقاً ومسبقاً ، فإن الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالمتقدم عليه ، وكل مسبوق مبتدأ وجوده ، وباضطرار نعلم كون المفتوح وجوده حادثاً .
ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة^(٢) العقول فى حكمهم ، باقتراب الحادث قديماً .

ومما يقرر اقتضاحهم فى مناكرة الحقائق ، أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر فهى عين كلام الله تعالى عندهم ، والحديد الذى صيغت^(٣) منه الحروف خارج عن كونه حديداً . ونحن نترك زُبُر الحديد

(١) ل قس : علواً كبيراً ، وما أنجاه عن ح ، م (٢) ح : بباية

(٣) م : صيغ

متآلفة جسما ، فكيف تسوغ حاجة قوم هذه غايتهم ١٤ .

ثم جهلهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب ، فالرقم المرثي في الكتابة هو الإله بعينه ، وهو المعبود الذي يصمد إليه .

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات ، وهذا تلاعب بالدين ، وانسلاخ عن ربيعة المسلمين^(١) ، ومضاهاة^(٢) نصّ مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرّعها بالناسوت . ولو لا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء ، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتعادية .

فصل

[القول في القراءة]

القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم ، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات ، وندباً في كثير من الأوقات ؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا ، ويثابون عليها ويماقبون على تركها ، وهذا بما أجمع عليه المسلمون ، ونطقت به الآثار ، ودل عليه .

(١) م عبارته : عن ربيعة الإسلام والمسلمين .

(٢) م : ومضاهاة به .

المستفيض من الأخبار . ولا يتعلق الثواب والعقاب ، إلا بما هو من اكتساب العباد . ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والنعيف بصفة أزلية ، خارجة عن الممكنات وقيل المقدورات .

والقراءة هي التي تستطاب من قارئ ، وتستبشع من آخر ، وهي الملحونة ، والقوية المستقيمة ، وتنزه عن كل ماذكرناه الصفة القديمة ؛ ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبح لها حلقه ، وتنفخ على مستقرّ المادة منها أوداجه ، ويقع على حسب الإشار والاختيار ، محرفاً ، وقوياً ، وجهورياً ، وخفياً^(١) نفس كلام الله تعالى ، فهذا القول في القراءة .

فصل

[القول في المقروء]

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم ، وهو^(٢) الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات ، وليس منها .

ثم المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به ، وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور .

(٢) ح عبارته : ومن الكلام القديم ... الخ

(١) ح زاد : ورخياً

والذكر^(١) يرجع إلى أقوال النساكرين ، والرَّبُّ المذكور المسيح
 الممجَّد ، غير الذكر والتسبيح والتمجيد .
 والعرب وضعت^(٢) أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات ؛
 فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً ، والإنباء عن الغائبات التي ليست من
 قبيل الكلام ذكراً ، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات^(٣)
 قراءة .

فصل

[كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف]

كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور ،
 وليس حالاً في مصحف ، ولا قائماً بقلب . والكتابة قد يعبر بها عن
 حركات الكتاب ، وقد يعبر بها عن الحروف^(٤) المرسومة ، والأسطر
 المرقومة ، وكلها حوادث .

ومدلول الخطوط ، والمفهوم منها الكلام القديم ، وهذا بمثابة
 إطلاق القول بأن كلام^(٥) الله تعالى مكتوب في المصاحف ، وليس المعنى
 بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام .

(١) ح ٤ م : ذلك ذكر

(٢) ل نفس : بالأصوات والتثبت عن ح ٤ م

(٣) ح ٤ م : بالأصوات والتثبت عن ح ٤ م

(٤) ح ٤ م : كلاً : كلام ٤ والتثبت عن م

(٥) ح ٤ م : بالأصوات والتثبت عن ح ٤ م

ولم يصر أحد من المتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بحل الأسطر ، إلا الجبائي فيما حكينا من هذيانه . ويؤثر عن التجار أن الرقوم هي أجسام كلام الله تعالى ، والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام عند الكتابة . وكل ذلك خبط وتخليط في بنية الحق ، وتقریط في درك الصدق .

فصل

[كلام الله مسموع]

كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين^(١) ، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى : « وإن أخذ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله »^(٢) .

ثم السماع لفظة محتملة ، لا يتحد معناها^(٣) ، ولا ينفرد مقتضاها ؛ فقد يراد بها الإدراك ، وقد يراد بها الفهم والإحاطة ، وقد يراد بها الطاعة والالتقياد ، وقد يراد بها الإجابة .

فأما السمع بمعنى الإدراك فمشهور لا خفاء به ؛ وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشائع مذكور غير منكور .

(١) ح عبارته : كلام الله تعالى في إطلاق المسلمين مسموع
(٢) التوبة ٩ : ٦
(٣) م : لا يتحد لغواها

ووصف الله تعالى الماندين^(١) من الكفرة بكونهم صما ؛ وليس المراد اختلال حواسهم ، ولكن المراد إعراضهم عن درك المعاني ، والإحاطة بما أنذروا به ، وتدبر آيات الله تعالى .

وإذا حكى الحاكى كلام غيره على وجهه ، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ : قد^(٢) سمعت كلام فلان ، وهو يعنى الغائب الذى أنهى إليه معنى كلامه .

والذى يجب القطع به ، أن المسموع المدرك فى وقتنا الأصوات ؛ فإذا سمى كلام الله تعالى مسموعاً ، فالعنى به كونه مفهوماً معلوماً^(٣) . عن أصوات مدركة ومسموعة . والشاهد لذلك من القضايا الشرعية^(٤) إجماع الأمة على أن الرب تعالى خصص موسى ، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة . بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة .

فلو كان السامع لقراءة القارىء مدركاً لنفس كلام الله تعالى ، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم ، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل ؛

(١) ح : الماندين

(٢) ح : قد

(٣) ح : عبارة : معلوماً مفهوماً

(٤) ح : م : من قضايا الشرعية

فصل

[معنى إنزال كلام الله تعالى]

كلام الله تعالى مُنْزَلٌ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ ، وَقَدْ دُلَّ عَلَى ^(١) ذَلِكَ ، آيَ كَثِيرَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى .

ثُمَّ لَيْسَ الْمَعْنَى بِالْإِنْزَالِ حُطُّ شَيْءٍ مِنْ عُلوٍّ إِلَى سَفَلٍ ؛ فَإِنَّ الْإِنْزَالَ بِمَعْنَى الْإِتْقَالَ ، يَتَخَصَّصُ بِالْأَجْسَامِ وَالْأَجْرَامِ .

وَمَنْ اعْتَقَدَ قَدَمَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَقِيَامَهُ بِنَفْسِ الْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وَاسْتِحَالَةَ مَزَايِلِهِ لِلْمَوْصُوفِ بِهِ . فَلَا يَسْتَرِيبُ فِي إِحَالَةِ ^(٢) الْإِتْقَالَ عَلَيْهِ .

وَمَنْ اعْتَقَدَ حَدَثَ الْكَلَامِ ، وَصَادَ إِلَى أَنَّهُ عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ ، فَلَا يَسُوعُ عَلَى مَعْتَقَدِهِ أَيْضاً تَقْدِيرَ الْإِتْقَالَ ؛ إِذَا الْعَرَضُ لَا يَزُولُ وَلَا يَنْتَقِلُ . فَالْمَعْنَى بِالْإِنْزَالِ ، أَنَّ جِبْرِيلَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ أَدْرَكَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ فِي مَقَامِهِ فَوْقَ سَبْعِ سَمَوَاتٍ ، ثُمَّ نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ ، فَأَفْهَمَ ^(٣) الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فُهِمَ ^(٤) عِنْدَ مَدْرَةِ الْمُنْتَهَى مِنْ غَيْرِ قَلِّ لِنَاتِ الْكَلَامِ . وَإِذَا قَالَ الْقَائِلُ : نَزَلَتْ رِسَالَةُ الْمَلِكِ إِلَى الْقَصْرِ ^(٥) ، لَمْ يَرُدْ بِذَلِكَ اتِّقَالَ أَصْوَاتِهِ ، أَوْ اتِّقَالَ كَلَامِهِ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ .

(١) ح ، م عبارتهما : وَقَدْ دُلَّ عَلَى إِتْلَاقِ ذَلِكَ .. الخ

(٢) ح : فِي اسْتِحَالَةٍ (٣) م : وَأَنْفِهِمْ

(٤) ل : مَا أَفْهَمَهُ ؛ وَالتَّبَيُّنُ عَنْ ح ، م (٥) ح ، م قَعَا : إِلَى الْقَصْرِ

فصل

كلام الله تعالى واحد |

كلام الله تعالى واحد ، وهو متعلق بجميع متعلقاته ، وكذلك القول في سائر صفاته . وهو ^(١) العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة . وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة .

والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول ، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع . وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه ، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية ، وهذا في العلم الواحد . فأما تقدير علم ثان ، فلم يثبت أحد من أهل الكلام المتتمين إلى الإسلام ، فنفيه بجمع عليه مع اتصافه بالقدم .

فإن قال قائل : لئن استمر لكم ^(٢) ما ذكرتموه في العلم والقدرة ، فما وجه تقريره في الإرادة والكلام ؟ قلنا : الغرض ^(٣) أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم ^(٤) ، وذلك مقرر على ما ذكرناه ^(٥) لا ^(٦) خفاء به . .

فإن قيل : ما ^(٧) الذي صرفكم ^(٨) عن مدارك العقول في هذه

(١) م : فهو (٢) ح ، م : تعسا : لسم (٣) ح : غرضا (٤) ح عبارة : قديم ثان
(٥) م : ما رمناه (٦) ح : ولا (٧) ح : فا (٨) م : سدكم

الفصول ؛ قلنا : قد ألفينا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات ، قائماً مقام علوم مختلفة شاهداً ، وليس في العقل ما يفضى إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة ، وليس فيه أيضاً ما يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات ، وكل ما نحاول به إثبات ذلك من قضايا العقول باطل . وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه^(١) .

فصل

[عدم مفارقة الصفات للذات]

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مفارقة للذات ، وغرضنا من هذا الفصل يستدعى تقديم حقيقة الغيرين .

والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين ، أنهما الموجودان اللذان يحوز مفارقة أحدهما الثاني^(٢) بزمان ، أو مكان ، أو وجود ، أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال^(٣) : الغيران كل شيئين يحوز وجود أحدهما مع عدم الثاني ؛ فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسيمن مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما ، ولا يحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة .

(١) م : في الرد عليه (٢) م : أحدهما الثاني (٣) م : الثالث

والقول في إيضاح معنى الغيرين ، ليس من القواطع عندى ؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية ، ولسنا تقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شئئين غيران . والأمر يؤول إلى إطلاق^(١) ترجيح وتلويح مُتَلَقًى من^(٢) ألفاظ محتملة^(٣) .

فإن قيل : إذا لم تقطعوا^(٤) بما ذكره أنتم في حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات البارئ تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمنع منه قطعاً ، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه . وكما لا توصف للصفات بأنها أعيان للذات ، فلا يقال إنها هي . ولا تتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان ، وكذلك القول في جميع الصفات . وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة ، وأطلق الإمام القاضى^(٥) أبو بكر رضى الله عنه^(٦) القول بأنها مختلفة .

فصل

الكلام في صفة البقاء

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي^(٧) زائدة على

(١) ح عبارته : يقول لله أمرين ، ترجيح وتلويح ؛ م عس : إطلاق

(٢) ح ٤ م زادا : إطلاق (٣) ح : مختلفة (٤) ح زاد : بإبطال

(٥) ح عس : القاضى (٦) الإمام الأشعري القاضى أبو بكر محمد

ابن الطيب الباقلاوى . توفي عام ٤٠٣ هـ . راجع للقصة (٧) ح ، م : صفة الباقي

وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم . والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد ؛ ولولم تسلك هذا المسلك للزمن أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم ثبت لها بقاء ، ويحرج سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى . ثم لو قدرنا بقاء قديماً ، للزمن أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : الدليل ^(١) على ثبوت المعاني تجدد أحكامها على محالها ؛ فإذا وجدنا جوهرًا غير متحرك ، ثم اتصف بالتحرك . كان ذلك دالا على تجدد المعنى ، وهذا بعينه متحقق في البقاء : فإن الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً ، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً . قلنا : الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم . فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسم قديماً . فإذا عتق وتقادم سمي في الإطلاق قديماً ، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى .

إن قيل : إذا صرقت البقاء إلى نفس الباقي ، فما الذي تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض ؟ قلنا : الأعراض يستحيل بقاؤها ، فإنها لو بقيت لاستحال عدمها ؛ فإننا إذا قدرنا بقاء يابض ودوام وجوده ، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ؛ إذ ليس السواد بنقي

البياض ، ومضاداته أولى من البياض ، بدفع السواد ، ومنعه من الطرؤ .

ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعدم بإعدام الله ؛ فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نقي محض ، ولا معنى لتعلق القدرة بالنقي المحض . وتحصيل قول القائل : يقدر الباري على إعدام الموجود ، يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود .

فإن قيل : فما معنى عدم الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية ، فإذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فيعدم الجوهر إذ ذاك ، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض .

والمعتزلة نقوا البقاء ، وزعموا أن معظم الأعراض باقية ، وما يعدم من الباقيات ، فإنما يعدم بضدّ يطرأ عليه ، ووافقونا في استحالة بقاء الأصوات والإرادات في خبط طويل . وزعموا أن الجواهر تعدم ، بأن يخلق الله تعالى فناء في غير محل يضاد الجواهر^(١) ، وهو في نفسه عرض قائم بنفسه ، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها .

القول (١) في معاني أسماء الله تعالى

[الكلام في التسمية والاسم]

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم ،
والاسم لا يرجع إلى لفظه ، بل هو مدلول التسمية .

فإذا قال القائل : زيد ، كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسماً ،
والاسم هو المسمى في هذه الحالة ، والوصف والصفة بمثابة التسمية
والاسم ؛ فالوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف .

ثم قد يرد الاسم ، والمراد به التسمية ، وقد (٢) ترد الصفة ،
والمراد بها الوصف ، ولا يبلغ الكلام في ذلك مبلغ القطع .

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف
والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء ، فقالوا : لو لم تكن للبارئ
في الأزل صفة ولا اسم ، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ،
ولم يكن في الأزل قول عندهم . ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزل
صفة الألوهية ، فقد فارق الدين ، وراغم إجماع المسلمين .

(١) ح : فصل في معاني الخ ؛ ل . باب القول الخ ؛ ب ، م . لم يذكر كلمة باب أو فصل ،
وهو ما ارتضيناه .

(٢) م : نفس : وقد

ثم ^(١) الدليل على أن الاسم يفارق التسمية ، ويراد به المسمى ،
 أى من كتاب الله تعالى : منها قوله تعالى : «سبح اسم ربك الأعلى» ^(٢) ،
 وإنما المسبح وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين ؛ وقال عزّ
 وجلّ : « تبارك اسم ربك » ^(٣) ؛ وقال تعالى : « ما تعبدون من دون
 الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » ^(٤) .

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام ، وإنما عبدوا
 المسميات لا التسميات .

فإن قيل : أطلق المسلمون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً ؛
 فلو كان الاسم هو المسمى ، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة ^(٥) .
 ولنا في جواب ^(٦) ذلك مسلكان :

أحدهما ، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية ، وهذا ^(٧) مما لا ننكره ،
 فيحمل الإطلاق في الأسماء على المسميات ^(٨) .

والوجه الثانى ، أن كل اسم دل على فعل فهو اسم ، فالأسماء هي
 الأفعال ، وهي متعددة ؛ وما دلّ على الصفات القديمة ، لم يعد فيه
 التعدد ؛ وما دلّ على الصفات النفسية ، وهي الأحوال فلا يعد أيضاً تعددها .

(٢) الأعلى ك ٨٧ : ١

(٤) م نفس : أنتم وآباؤكم ؛ يوسف ك ١٧٢ : ٤٠

(٦) م نفس : جواب

(٨) ح ، م : التسميات

(١) ح عبارته : ثم إن الدليل ..

(٣) الرحمن م ٥٥ : ٧٨

(٥) ح راد : فلا

(٧) ح ، م : وهو

فصل

[الشرع وأسماء الله تعالى]

ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ؛ وما منع الشرع من إطلاقه ، منعناه ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم تقض فيه بتحليل ولا تحريم ؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع ؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع^(١) ، لكننا مثبتين حكما دون السمع . ثم لا نشترط في جواز الإطلاق ، ورود ما يقطع به في الشرع ، ولكن ما يقتضى العمل - وإن لم يوجب العلم - فهو كاف . غير أن الأقبسة الشرعية من مقتضيات العمل ، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، فاعلم .

فصل

[معاني أسماء الله تعالى]

قسم شيخنا ، رضى الله عنه ، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام . وقال من أسمائه ما نقول^(٢) إنه هو هو^(٣) ، وهو كل مادلت التسمية به على وجوده ؛ ومن أسمائه ما نقول^(٤) إنه غيره ، وهو كل مادلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق ؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره ، وهو كل مادلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر . وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه ، وصار إلى أن الرب

(٢) ح : ما يقال

(١) م : من غير إذن

(٣) ل ، م عبارتهما : إنه هو وهو كل ... الخ ، والتبت عن ح (٤) ح ٤ م : يقال

سبحانه وتعالى إذا سمي خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك في جميع الأقسام. والمرضى عندنا طريقة شيخنا رضى الله عنه؛ فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض تقياً حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخالق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف البارئ تعالى في أوله بكونه خالقاً، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجاوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة^(١) كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل^(٢) على الصفات القديمة، وإلى^(٣) ما يدل على الأفعال، أو يدل^(٤) على النقي فيما يتقدس البارئ سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء الماثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بثابة الاسم العلم للبارئ سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل^(٥): أصله إله، فزيدت اللام فيه تعظيماً. وقيل:

(٢) ح: أو إلى ما يدل

(١) ح: م: العلم والفضل

(٥) ح: وقد قيل

(٤) ح: أو إلى

(٣) ح: أو إلى ما يدل

الإله^(١)، ثم حذفوا الهزرة المتخللة، وأدغموا اللام للتنظيم^(٢) في التي تليها،
وقيل: أصله^(٣) لاه، فزيدت فيه^(٤) اللام تعظيما. وقال بعض أهل اللغة:
هو من التآله، وهو التعبد، فالله معناه^(٥) المقصود بالعبادة.

« الرحمن الرحيم » : هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناها
واحد عند المحققين، كالنَّدَّمان والنديم^(٦)، وإن كان الرحمن يختص به الله
تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة
الباري تعالى إنعاما على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل
بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام، فيعود الرحمن الرحيم^(٧) إلى
صفات الأفعال.

« الملك » : معناه ذو الملك. ثم اختلفوا في الملك؛ فمنهم من
فسره بالخلق، فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم:
الملك القدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الانتفاع بماله، معناه
يتسكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى
لم يزل ولا يزال مالكا.

« القدُّوس » : فَعُولٌ من القدُّس وهو الطهارة والنزاهة، ومعناه

(١) ح نفس : اللام للتنظيم (٢) - نفس : أصله

(٣) م نفس : فيه (٤) ح نفس : معناه

(٥) في اللغة : رجل ندمان أي نادم ، ونافعه على الصواب فهو نديمه وندمانه

(٦) م : الرحمن والرحيم

التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث ، وهو من أسماء التنزيه والنزول . وسميت الأرض المقدسة مقدسة ، لأنها مبرأة من أوصار الجبارة ، وسميت الجنان حضرة^(١) القدس لذلك .

« السلام » : قيل معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيصة ، فيكون من أسماء التنزيه ؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب ، فيرجع إلى القدرة ؛ وقيل : ذو السلام على المؤمنين في الجنان ، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي ، قال الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم »^(٢)

« المؤمن » : قيل معناه المصدق ؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصديق ، فالاسم^(٣) راجع إلى الكلام : وقيل المؤمن معناه أنه تعالى^(٤) يؤمن الأبرار^(٥) من الفرع الأكبر ، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول ، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم المرض الأكبر ويسمعهم قوله تعالى : « لا تخافوا ولا تحزنوا »^(٦) ، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمانة والطمأنينة ، فيكون من أسماء الأفعال .

(١) ح ، م : حظائر

(٢) ح : والاسم

(٣) يس ك ٣٦ : ٨

(٤) ن قص : تعالى ؛ والمجيب عن ح ، م (٥) ل : الأبدان ؛ وما أمثله عن ح ، م

(٦) فصلت ك ٤١ : ٣٠

« المهيمن » : قيل معناه الشاهد ؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن حمله على العالم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القوم بمعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما تسبت : قال الخليل (١) في تفسير المهيمن : هو الرقيب ، وسيأتي تفسير الرقيب : وقيل : معنى المهيمن أصله المؤيّن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم : هَرَقْتُ وَأَرَقْتُ في معنى ، وَهَرَجْتُ في أَرَقْتُ وَأَرَجْتُ (٢) : والمؤيّن معناه الأمين ، وهو الصادق وعده .

« العزيز » : معناه الغالب ، والعلية ترجع إلى القدرة : ومن قول العرب : « من عزَّ بَرَّ » معناه من غلب صلب (٣) ، والأرض الصلبة تسمى عزازاً اقموتها ؛ وقيل : العزيز العديم المثل ، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه .

« الجبار » (٤) : معناه مقدر الصلاح ، من فوَّطهم : جبرت العظم الكسير (٥) فأنجبر (٦) فهو من أسماء الأفعال إذاً : وقيل : الجبار معناه حامل العباد على ما يريد ، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه ؛ وقيل : الجبار معناه الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين

(١) الخليل بن أحمد إمام البصريين في النحو واللفظ . توفي عام ١٧٠ أو ١٧٥ هـ رحمه الله

(٢) ح نفس : وهرجت في أرمث وأرجب : وجاروه م . هـ : رريت فأرت رريت

(٣) ح ٦ م صلب (٤) ح عبارته : أنجبار قيل معناه

(٥) ل : الكسر ؛ ح ٦ م فصا : الكسر

(٦) ح ل عبارتها : فأنجبر وجبر هو ؛ م نفس : وجبر هو

ولا يناله كيد الكائدين . والنخلة إذا أرقلت^(١) وبسقت وفانت الأيدي ، قيل نخلة جبارة ؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتي تفسيره .
 « التكبر » : معناه ومعنى « العلى » ، و « المتعال » ، و « العظيم » واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقديس عن أمارات الحدث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب خلقه ، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه ، وهذا أحسن ؛ ولا يبعد في احتمال^(٢) الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النقي والإثبات .

« الخالق ، البارئ ، المصور » : أما الخالق فعناه بَيِّن : والخلق قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه ، ويراد به التقدير ؛ ولذلك سمي الخذاء^(٣) خالقاً ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين »^(٤) على معنى التقدير . والبارئ معناه الخالق ؛ والمصور مبدع الصور .

« الغفار » : معناه الستار ، والغفر في اللغة الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً . ثم يمكن حمل الستار على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الإنعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل .

(١) الرقعة بفتح الراء وتشديد هاء النخلة فانت اليد ، وأرقلت : أسرع

(٢) ل : احتمال ؛ وما أثبتناه عن ح . م

(٣) ل : الخذاء ؛ وما أثبتناه عن ح . م (٤) المؤمنون ٢٣ : ١٤

« القهار » : ظاهر المعنى . ويمكن صرفه إلى القدرة^(١) ، ولا يعد صرفه إلى الأفعال التي تذلل الجبارة كالإهلاك ونحوه .

« الوهاب » : مانح النعم^(٢) .

« الرزاق » : خالق الرزق ومبدع الامتاع به ، وسيأتي معنى الرزق :

« الفتح » : قيل معناه الحاكم بين الخلائق ، والفتح الحكم في اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحاً ، وهو المعنى بقوله تعالى : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق »^(٣) معناه ربنا احكم بيننا . وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم ، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل : الفتح ، مبدع الفتح والنصر . « العليم » معناه : العالم على مبالغة ، وبناء فاعيل من أبنية المبالغة .

« القابض ، الباسط » : من صفات الأفعال : والقابض معناه : المضيق على من أراد ؛ والباسط ، الموسع الأرزاق على من أراد .

« الخافض ، الرافع » : من صفات الأفعال ، ومعناها ظاهر .

وكذلك^(٤) « المغز ، المذل ، السميع ، البصير » ، ظاهر المعاني .

« الحكم » معناه : الحاكم ، ويمكن صرفه إلى قول الله ، المبين

(١) ل : على ؛ والثبت عن ح ، م (٢) ل : نعم ؛ مانح النعم ؛ والثبت عن ح ، م

(٣) الأعراف ك ٧ : ٨٩

(٤) ل : نعم ؛ وكذلك ؛ والثبت عن ح ، م

لكل نفس جزاء عملها^(١)، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة في الثواب والعقاب .

وقيل : الحكم والحاكم يرجعان إلى معنى المنع : ومن ذلك سميت حَكَمَةُ اللجام حكمة ، فإنها تمنع الدابة من الجراح ، وسميت العلوم حِكْماً ، لأنها تزرع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين .

« العدل » معناه : العادل ، وهو الذي يفعل ماله فعله .

« اللطيف » قيل : اللطيف ، كالجميل ، معناه المجميل ، وهو إذا من صفات الأفعال . وقيل : اللطيف ، العليم بمخفيات الأمور .

« الخبير » معناه : العليم .

« الحليم » معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة ، ولا تحمله على امتعجال عقوبتهم قبل آجالها^(٢) . ويرجع^(٣) معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم المفقو^(٤) : ومعناه ينقسم إما إلى الإنعام ، وإما إلى ترك الانتقام ، والوجهان قريان .

« الشكور » : معناه المجازى عباده على شكرهم^(٥) إياه ، فيكون الاسم من معنى^(٥) الازدواج : وقيل : الشكور معطى الكثير على العمل^(٦)

(١) ل : آجالهم : والثابت عن ح ، م .

(٢) ح . من قبل شكره .

(٣) ح ، م . الجزيل

(١) م : عمله

(٣) ح ، م . فيرجع

(٥) ح ، م : له : على معنى

القليل : وقيل : الشكور المثنى على العباد المصطفين^(١) ، فهذا إذا راجع إلى القول

« الحفيظ » : قيل معناه العليم ، والحفظ العلم ، ومنه قول القائل :
فلان يحفظ القرآن ، معناه يعلمه ؛ وقيل : الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر
الخلايق وكالهم عن المهالك .

« المقيت » : قيل معناه خالق الأقوات ؛ وقيل معناه المقدر
ومبدع كل شيء على قدره : وقيل معناه القادر ، وقال الشاعر :
وذى صنغن كففت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتا
معناه قادر آحتى إساءته^(٢) .

« الحسيب » : قيل معناه الكافي ، والعرب تقول : أعطيته
حَسْبَهُ ، معناه بما ملته إلى أن قال^(٣) حسيبى أى كفايى : وقيل الحسيب
معناه محاسب الخلق ، ويرجع الاسم إلى القول .

« الجليل » معناه : العظيم ، وقد سبق تفسيره .

« الكريم » قيل معناه المفضل ؛ وقيل معناه النفور : وقيل معناه
العلو : وخزان الأموال تسمى كرائم ، وكل نفيس كريم .
« الرقيب » معناه : العليم الذى لا يعزب عنه شيء

(٢) ح ، م قصا : حتى إساءته

(١) م : الضمين

(٣) م : حننه على أن قال ... الخ

« المجيب » : يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين ، وهو راجع إلى الكلام القديم ، يمكن حمله على الأفعال التي تقتضى إسعاف المحتاجين ؛ يقال : أجبته فلاناً إلى منتمسه ، إذا أسعفته به .

« الواسع » : قيل معناه العالم . وقيل معناه الجواد ، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن : وقيل معناه الغنى^(١) وسيأتى تفسير الغنى فى باب^(٢) التعديل .

« الحكيم » : قيل معناه العليم : وقيل معناه الحاكم ، وقدمت تفسيره ؛ وقيل معناه المحكم المتقن .

« الودود » : قيل معناه الواد ، وتفسيره المحب لأوليائه ، وسيأتى تفسير المحبة من الله إن شاء الله ؛ وقيل الودود المودود .

« المجيد » ، قال الزجاج^(٣) : معناه الحسن الفعال ، وأصله من فوهم مجدت الماشية إذا صادفت روضة أنفك خصيبة ، وأمجدها الراعى ؛ ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار . والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما ؛ واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير^(٤) ، فالمجيد على ذلك يقرب من^(٥) الجواد . والجواد يمكن حمله

(١) م : الغنى
(٢) ل ، م : ابواب وما اثبتناه عن ح
(٣) إبراهيم بن السرى الزجاج الإمام المشهور فى النحو واللغة ، توفى عام ٣١١ هـ أو ٣١٦ هـ رجه الله .
(٤) ح ، م : كثيراً
(٥) ل : إلى ، والثبت عن ح ، م

على المنعم ، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام^(١) ، ويمكن حمل
المجيد على الكريم ، فإن المجد شائع بمعنى الكريم .

« الباعث » : ناشر الموتى يوم الحشر^(٢) ؛ وقيل معناه : باعث الرسل
إلى الأمم .

« الوارث » : الباقي بعد فناء خلقه . « الشهيد » ، قيل معناه : العليم
كما سبق . « الحق » ، قيل معناه : الواجب الوجود ؛ وقيل معناه :
الحق ، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك .

« الوكيل » معناه : القاسم على خلقه بما يصلحهم ، وقيل معناه :
الموكل إليه تدير البرية . « القوى » . معناه : القادر ؛ وقيل معناه المتين .
« الولي » ، معناه : الناصر ؛ وقيل : معناه : متولى أمر الخلائق .
« الحميد »^(٣) معناه : المحمود . وحقيقة الحمد : الثناء .

« المحصى » ، قيل معناه : العالم ، المحيط بالمعلومات ؛ وقيل معناه :
القادر ، والوجهان ظاهران في اللفظ

« البديء » ، العيد ، المحي ، الميت ، الحى : لا خفاء
بمعانيها^(٤) .

(٢) م : نخشر

(١) ح نقص : الامام

(٤) م : بمعناها ، ح : بمعانيها

(٣) م : الحميد

« القيوم » ، معناه : مدبر الخلائق في الحال والمآل ، وهي من صفات الأفعال .

« الواجد » ، قيل معناه : الغنى من الوجود . قال الله تعالى :
« أسكنوهنَّ من حيث سكنتم من وُجدكم » ^(١) .

« الماجد » ، معناه : المجيد . « الواحد » ، معناه : المتوحد ^(٢) .
المتعالى عن الإنقسام ؛ وقيل معناه : الذي لا مثيل له (في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ، « هل تعلم له سميّاً ») ^(٣) .

« الصمد » ، قيل : هو السيد ؛ وقيل في السيد إنه المالك ، وقيل إنه الحليم . وفسر ابن عباس قوله تعالى في صفة يحيى عليه السلام : « وسيداً وحجوراً » ^(٤) قال : معناه « حليماً » ؛ وقيل : الصمد الذي يعصم إليه في الحوائج ؛ وقيل الصمد الذي لا جوف له .

« القادر ، المقتدر ، المقدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر » .
مفهومة المعنى .

« الظاهر ، الباطن » ؛ قيل الظاهر معناه القاهر ، من قول القائل
« ظهر فلان على فلان » ؛ وقيل معناه ^(٥) المعلوم بالأدلة القاطعة .

(١) الطلاق م ٦٥ : ٦ (٢) ح قصص : التوحيد م ٦ : الوجود

(٣) ح ، م قصص : ما بين القوسين والآية من سورة مريم ك ١٩ : ٦٥

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٩ (٥) ح قصص : معناه

« والباطن » قيل : هو ^(١) المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في
أبصارهم ؛ وقيل ^(٢) : العالم بالخفيات .

« البرّ » : خالق البرية . « التواب » : الذي يرجع لإنعامه على من حل عقد
إصراره من المذنبين ، ورجع إلى إلزام الطاعة ، والتوبة الرجوع .
« المقسط » : العادل ؛ يقال أقسط إذا عدل ، وقسط إذا جار .

« النور » ، معناه : الهادي . « البديع » ، قيل : هو المبدع ؛ وقيل :
هو الذي لا نظير له .

« الرشيد » ، قيل : معناه المرشد ^(٣) ؛ وقيل : هو العالم ؛ وقيل : هو
المتعاضد عن الدنياه ^(٤) وسماوات النقص .
الصبور ، معناه الخليم . وقد سبق تفسيره .

فصل

[اليدين والعينان والوجه]

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة
للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا
حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود .
ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على مادلت
عليه دلالات العقول ، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذا امتنع عن

(٦) ح نقص : هو (٢) ح ٤ م : وقيل هو العالم ... الخ
(٣) ح ٤ م ، عبارتهما : قيل هو المرشد (٤) ل : الدانيات ؛ والتبت عن ح ٤ م

السجود : « ما منمك أن تسجد لما خلقت يدي » ^(١) . قالوا : ولا وجه
لحمل اليدين على القدرة ، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى ^(٢) بالقدرة ،
ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص . وهذا غير سنديد : فإن
المقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة ، أو بكون القادر قادراً ، فلا
وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة .

ومما يوضح ما قلناه ، أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له
لما خصص به ^(٣) من الخلق باليدين ، وذلك متفق عليه مقضى به في موجب
العقل ، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله . فإذا وجب عليك محقة القطع
بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضي
اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية ، فالظاهر متروك إذا
والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به ^(٤) القدرة

ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر . ونظائر ^(٥) ذلك
في كتاب الله كثيرة ^(٦) فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص
إلا بذلك ، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه ، وأضاف روح
عيسى عليه السلام إلى نفسه . والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة ، وإضافة
ملك ، وإضافة تشریف .

(١) س ٤٨ : ٧٥ ل ، ح نقلاً : لله تعالى ، والثبت عن م

(٢) ل : نفس : به . والثبت عن ح ، ثم (٤) ح عبارته : يقع به الخلق

(٥) ح : ونظير (٦) ح : كثير

... فأما الآية^(١) المشتمة على ذكر العيين^(٢) فزالة الظاهر اتفاقاً ، وكذلك قوله تعالى^(٣) في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام : « تجري بأعيننا »^(٤) ولم يثبت أحد من المتمين إلى التحقيق أعياناً لله تعالى . والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا ، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية ؛ يقال فلان يبرأى من الملك ومسمع ، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكثفه رعايته . وقيل المراد بالأعين في هذه الآية ، الأعين التي انفجرت من الأرض ، وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً ، وهذا غير^(٥) بعيد .

وأما قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »^(٦) ، فلا وجه لحمل الوجه على صفة ، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقي بصفاته الواجبة ، فالأظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ؛ يقال : فمات ذلك لوجه الله تعالى ، معناه جهة امثال أمر الله . فالمعنى بالآية أن كل مالم يُردّ به وجه الله محبط .

ومن سلك من أصحابنا سبيل^(٧) إثبات هذه^(٨) الصفات بظواهر

(١) م : والآية (٢) ح ، م : العين

(٣) ح عبارته : وذلك في قوله تعالى م . وموقوله تعالى (٤) الفرق ٥٤ : ١٤

(٥) م عبارته : هذا بعيد (٦) ح ، م قصا : « ذو الجلال والإكرام : الرحمن م ٥٥ : ٢٧

(٧) ح . م قصا : سبيل (٨) ح ٤ م قصا : هـ

هذه الآيات . ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر ^(١) . فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه .

وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر ، فإذا ^(٢) عرض فسنشير إلى جل منها في الكتاب والسنة . وقد صرح ^(٣) بالاستدراج إليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فما يسأل عنه قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » ^(٤) ، قيل معناه ^(٥) الله هادى أهل السموات والأرض ، ولا يستجيز . يتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض ^(٦) هو الإله . والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهي بذلك على الإجمال ، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية ، فإنه عز من قائل قال : « ويضرب الله الأمثال للناس » ^(٧) .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله » ^(٨) ، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر ^(٩) غبي . إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة ^(١٠) ، مع ذكر

(١) ح ، م : بالظواهر

(٢) ح ، م ، م ، م : روى

(٣) م قصص : معناه ؛ ح عبارته : وقد قيل معناه . الخ (٦) م قصص : الأرض

(٧) المور : ٢٤ : ٣٥ (٨) الزمر : ٣٩ : ٤٦

(٩) م قصص : غر (١٠) ح ، م : جارحة

التفريط^(١) ، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها . وقد يراد بالجنب الجنب والذرا [لعل المراد بها جمع ذروة] ؛ يقال فلان محترس^(٢) برعاية فلان ، لا تذر إلى جنبه ، عائد بجنبه . وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل ، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذي أضيف إليه التفريط على الجارحة .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق »^(٣) ، فالعنى^(٤) بالآية الإنباء عن أهوال يوم^(٥) القيامة وصعوبة أحوالها ، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها . وإذا جد الأمر في الحرب ، واستمرت الصدور بالغيظ ، وحدثت الأعين بالبغضاء ، وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل^(٦) : قامت الحرب على ساقها ؛ ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفًا صفا »^(٧) ، وكذلك^(٨) قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة »^(٩) ؛ وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال ، تعالى الله^(١٠)

(١) ل زاد : إليه ؛ ولم يذكرها ح ، م (٢) م : عنوش

(٣) الفلمك ٦٨ : ٤٢ (٤) م : والذي

(٥) ح : ٥٦ : قضا : يوم (٦) ح : عابته : قد قيل ... الخ

(٧) الفجر ٨٩ : ٢٢ (٨) م : قص : كذلك

(٩) ح : قص : والملائكة ، والآية من سورة البقرة م ٢ : ٢١٠

(١٠) ل : قص : الله ؛ والثبت عن ح م

عن ذلك ؛ بل المعنى بقوله : « وجاء ربك » ، أى ^(١) « جاء أمر ربك » وقضاؤه الفصل وحكمه العدل

ومن شائع الكلام التعمير عن الأمر بنى الأمر فى إرادة التعظيم ؛ إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه ، وليس الغرض انتقاله ، بل المراد اتصال نوافذ أو أمره وزواجه . وإذا كان للتأويل مجالٌ رحب ، وللأمكن أن مجرى سَهَب ^(٢) ، فلا معنى لحل الآية على ما يقتضى تثبيت ^(٣) دلالات الحدث

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون ^(٤) على تأويلها ، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل ، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع ؛ فما ^(٥) يعارضون به قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ^(٦) فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد إصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزعوا فضائح لا ييؤ بها عاقل . وإن حملوا قوله : « هو معكم أينما كنتم » ^(٧) ، وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » ^(٨) ، على

(١) ح عبارة : أى وجاء

(٢) ل : مجرى بضمين فوق الراء ؛ وما أثبتناه عن ح . وفى جميع النسخ سحِبَ بالماء ولا معنى له ، ونعتقد الماء محرفة عن الماء . والسهب : الغلاة ؛ أى مجرى واسما

(٣) ل ، ح : تثبت ؛ والثبت عن م (٤) ح : يوافقونا

(٥) م : ومما (٦) الحديد م ٥٧ : ع (٧) م نقص : أينما كنتم

(٨) ح ، م ، قضا : ولا خمسة إلا هو سادسهم ، والآية من سورة المجادلة م ٥٨ : ٧

الإحاطة بالخفيات ، فقد تسوغوا التأويل ، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف

وأما الأحاديث التي يتمسكون بها ، فأحاد لا تقضى إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً ، لكننا نوحى إلى تأويل ما دون منها في الصحاح . فمنها حديث النزول ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث^(١) . ولا وجه لحمل النزول على التحول ، وتفريغ مكان وشغل غيره ، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدي إلى طرفي تقيض ، أحدهما الحكم بحدوث الإله ، والثاني القدح في الدليل على حدوث الأجسام .

والوجه^(٢) حمل النزول ، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى ، على نزول ملائكته المقربين ، وذلك سائغ غير بعيد . ونظير ذلك قوله [تعالى] : « إنما^(٣) جزاء الذين يحاربون الله ورسوله^(٤) » ، معناه إنما

(١) ورد هذا الحديث بروايات وألفاظ مختلفة في كتب الصحاح وفي موطأ مالك رضي الله عنه ضجة القاهرة ١ : ٣٨٥ أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول « من يدعوني فأستجب له ؟ من له حاجة فأضيئها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ »

(٢) ح . م . قالوجه

(٣) م . نقص : إنما

(٤) المائدة م ٥ : ٣٣

جزاء الذين يحاربون أولياء الله ، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً .

ومما يتجه في تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعماءه على عباده [مع] ^(١) تماديهم ^(٢) في العدوان وإصرارهم على العصيان ، وذوولهم في الليالي عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدد من أمر الآخرة . وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على إرادة التواضع ؛ فيقال : نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا ، إذا حلم على رعيته ، وانحط عن سطوته ، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم .

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال ، إطلاق النزول مضافاً إلى القرآن ، مع العلم باستحالة انتقال الكلام كما سبق .

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا كان يوم القيامة ، واستقر أهل الجنان في النعيم ، وأهل النار في الجحيم ؛ وقالت النار : هل من مزيد ؟ ، فيضع الجبار قدمه في النار ، فتقول النار : قَطَّ قَطَّ » .

وهذا مما رواه محمد بن إسماعيل في كتاب التفسير من مسنده الصحيح .

(١) في جميع النسخ : على ؛ والأوضح مع .

(٢) ل عبارة : تمادي العدوان ، وما أبقناه عن ح ، م

وللتأويل أوسع مجال فيه ^(١) ، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد ، وهو في معلوم الله من أعتى المتاة ، وقد ألهمت النار رقبته ، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقرّ قدم ذلك الجبار فيها ^(٢) ، فتقول النار عند ذلك : قطّ قطّ .

وقد ورد في مآثور الأخبار : أن أقدام الخلائق البرّ منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة ^(٣) جامدة ، فإذا وافت ^(٤) الأقدام عليها ازدردت النار أهلها ، ولهيّ أعرف بهم من الوالدة بولدها . ومصدق حمل الجبار على ما ذكرناه ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جَطّ ، جَعَطَرِيّ ، جَوَاظٌ » ^(٥)

ويمكن حمل القدم على بعض الأم المستوجبة للنار في علم الله تعالى ، وتكون الإضافة في القدم بمعنى الملك

ومما تملك به الحشوية ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم ^(٦) على صورته » ^(٧) ، وهذا الحديث غير

(١) ح عبارته : وللتأويل فيه أوسع مجال (٢) م قس : فيها

(٣) الإهالة الودك ، وهو رسم اللحم

(٤) م : توافت (٥) الجط الضخم كالعظ وهو الضخم في قسه والسيء الخلق

والجفطري الذي ينتفع بما ليس عنده ؛ والجواظ كضداد الضخم الختال والكثير الكلام والجلبة في الشر والجموع النوع

(٦) ح عبارته : خلق الله آدم ... الخ

(٧) رواه بعض كتب الحديث ؛ وفيه كلام كثير ، وبخاصة في تأويله .

مدون في الصحاح ، وإن صح فقد تقل له سبب أغفله الحشوية ، وهو ما روى أن رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه ^(١) ، قتهاه ^(٢) صلى الله عليه وسلم عن ذلك ^(٣) ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » ، والماء راجعة على ^(٤) العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الماء ^(٥) إلى آدم نفسه ، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سوياً من غير والد ووالدة ^(٦) .

والغرض من الحديث : أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر في أطوار الخلق ، بل أبدعه الله على صورته .

ومن أحاط بما ذكرناه ، لم يصعب عليه مدرك تأويل ما يسأل عنه ، بعد التثبت وعدم الإبتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار ^(٧) .

فهذا ، رحمك الله ، كاف بالغ في إثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية والمعنوية ، وقد اندرج في خَلَل الكلام في هذا القسم ، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى .

فإذا انصرم ^(٨) هذان الركنان ، لم يبق بعدهما إلا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبِنَجَاز ذلك يتصرم المعتقد ، وبالله التوفيق ^(٩) .

(١) ح : م : زاد : ، ذلك ؛ ح عبارته : ذلك إلى العبد (٢) م : فنهى (٣) ح ، م : عن لضعه
(٤) م : زاد : ، ذلك ؛ ح عبارته : ذلك إلى العبد (٥) م : صرفه
(٦) ح : ولا والدة (٧) ل : من منكر الأحاديث ، والتثبت عن ح ، م
(٨) ح ، م : وإذا تصرم (٩) م : قص : وبالله التوفيق

باب

القول فيما يجوز على الله تعالى^(١)

هذا الباب ينقسم ، ويتفَنَّن ، ويندرج^(٢) تحته أصول عظيمة
الموقع .

ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق^(٣) الرؤية بالله تعالى^(٤) .

(١) م : قس : باب ؛ وب قس : القول فيما يجوز على الله تعالى

(٢) ح : وتدرج

(٣) م قس : تعلق

(٤) ب ه ح ، م : بالبارئ تعالى

باب

إثبات جواز الرؤية على الله تعالى^(١)

فصل

[إثبات الإدراك]

الأولى بنا^(٢) تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ،
ويستند إليها الاتصال عن شبه المخالفين ؛ فن أهمها : إثبات
الإدراك شاهداً .

فالذي صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدركَ شاهداً
مدركٌ يُدراك ، كما أن العالم شاهداً عالم يعلم^(٣) . وذهب ابن الجبائي
وشيخته إلى نقي الإدراك شاهداً وغائباً . والمصير إلى أن المدرك هو الحى
الذى لا آفة به .

وكل ما دل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات
فإننا استدللنا على ثبوت العلم بتجديد حكمه ، وهو كون العالم عالماً ، ثم سبرنا
الدلالة وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني ،

(١) م خمس : على الله تعالى ، ب ، ح : لم يفتونا [باب إثبات جواز الرؤية ...]

(٢) ب ، ح ، م : الأولى تقديم

(٣) ل عبارة : كما أن العالم عالم يعلم شاهداً ، وما أثبتناه عن ح ، م

فيجبرنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركاً^(١)؛ وكما يتجدد كون العالم عالماً شاهداً ثم لا يلزم ذلك غائباً^(٢) فكذلك يتجدد كون المدرك مدركاً

ومن حمل كون المدرك مدركاً على كونه حياً وانتفاء الآفة عنه ، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه في العلوم والقدر والإرادات ؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة ، لم يبعد حمل العلم أيضاً^(٣) على بنية مخصوصة^(٤) . والجملة المعنية عن التفصيل : أن نفي الإدراكات يُطَرِّق القوادح إلى سبيل إثبات الأعراض .

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه ، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة ، وهذا باطل من أوجه : أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجوهر الفرد ، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك في محل الإدراك^(٥) ؛ فإن كل جوهر مختص بجزءه موصوف بأعراضه ، ولا يؤثر جوهر في جوهر^(٦)

(وإِنَّمَا تَثَبَّتْ أَحْكَامُ الْجَوَاهِرِ مِنْ أَعْرَاضِهَا ^(٧) الْمُخْتَصَّةُ بِهَا قِيَاماً ،

(١) ح ، م قصا : بكون المدرك مدركاً (٢) م قص : ذلك غائباً

(٣) ح : لم يبعد أيضاً حمل العلم (٤) ح قص : مخصوصه

(٥) ح قص : في محل الإدراك (٦) م زاد : آخر

(٧) ح : من الأعراض

وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر في جوهر آخر (١).

فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها (٢) في حكمه كعدمها ، فيفنى مجموع ذلك إلى القطع بنفي اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة ، وذلك قاطع في مقصودنا

ومما يقوى التمسك به في نفي اشتراط البنية ، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً ، ولذلك قالت المعتزلة : لما كان كون الحى حياً شرطاً في كونه عالماً شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك (٣) غائباً .

فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم (٤) : لو (٥) كان كون المدرك مدركا شاهداً (٦) مشروطاً بكونه مبنياً ، للزم من وصف البارى بكونه مدركا وصفه بكونه مبنياً (٧) ، تعالى الله عن قول المبطلين .

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية ، وجواز قيامه بالجواهر الفرد ، فتنبنى على ذلك أصلاً في إيضاح (٨) بطلان عصمة

(١) م قص : ما بين القوسين من قوله • وإنما ثبت ... الى قوله في جوهر آخر •

(٢) ل : وجودها [بدون الواو]

(٣) ح : عبارته : لزم القضاء بمثله غائباً (٤) ح • م قصا : فيلزمهم على هذا الشرط أن تقول لهم

(٥) ح : ولو (٦) ح • م قصا : شاهداً

(٧) ح : عبارته : لكان كون القديم مدركا مشروطاً بكونه مبنياً

(٨) ح • م : في إيضاحه

المعزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية ، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائي ويتصل بالمرئي ؛ فإذا استند^(١) الشعاع وتحقق انبعثاته من الحاسة على المرئي^(٢) ، واستقرت قواعده عليها ، ولاقى الطرف الأخير^(٣) المرئي ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك .

فإذا^(٤) كان بين المرئي والرائي حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره . فإذا^(٥) بعدت المسافة ، وصارت بحيث تنبوا الأشعة^(٦) وتبيد^(٧) ، فلا يرى البعيد ، وإن أفرط قربه من الناظر ، وامتنع من إفراط القرب انبعثات الشعاع^(٨) لم يرها أيضا : ولذلك^(٩) لا يرى داخل الأجنان عندهم .

وحملوا رؤية الرائي نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك ، فقالوا : الأشعة تنبعث ، فإذا لاقى جسما^(١٠) صقيلا ، لم تتشبث فيه^(١١) إذ لا تضررس للصقيل^(١٢) ، فينعكس الشعاع إلى الناظر ، ويتصل به ،

-
- | | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| (١) استند : استقام | (٢) ح ، م قصا : على المرئي |
| (٣) ح : الآخر | (٤) ح : وإذا |
| (٥) - : وإذا | (٦) ح زاد : عنها ، م زاد : فيها |
| (٧) ح ، م : تنبذ | (٨) ح : الأشعة |
| (٩) ل : وكذلك ، والثبت عن ح ، م | (١٠) م قص : جسما |
| (١١) م قص : فيه | (١٢) م عبارته : تضرر بين الصقيل |

فيدرك إذ ذاك نفسه ؛ وإذا اقترح الشعاع من الأحوال وغيره ، لم يدرك المدرك على ما هو عليه لعدم استداد الشعاع ، في هذين طویل لا یحتمل هذا المعتقد شرحه .

وكل ما هذوا به مبنى على انبعاث أشعة هي ^(١) أجسام لطيفة مضئنة من حاسة البصر ، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين . وإذا ^(٢) أبطلنا بما قدمناه افتقار الإدراك ، وكون المدرك مدركا ، إلى بنية ، فذلك يتضمن إفساد ما رتبوه على البنية لا محالة .

ثم الشعاع أجسام عندهم في داخل العين تنبعث منها عند فتح الأجفان . فيقال لهم : ما الذي يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت في أحيازها ؟ وما الموجب لا قباضها وانبساطها ؟ فإن زعموا أن في تلك ^(٣) الحاسة اعتمادات ^(٤) توجب دفع الأشعة ، فذلك بناء على فاسد أصلهم في التولد وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقل ، وعلوية ، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطربت ، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة ؛ والناظر ليس بمجتلب ^(٥) اعتماداً على جهة ، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقل يمنة أو يسرة

(٢) ح : فإذا

(١) ح : ومي

(٣) ل نفس : تلك ، والمثبت عن ح ، م

(٤) يراد بكلمة « اعتمادات » في هذه العبارة وما يليها ما تعتمد عليه وتستند إليه الأجسام

(٥) ح ، م : يجتلب

في الدفاع عنها .

فإن ^(١) قالوا : إنما ينبعث الشعاع بحركات ^(٢) الحديقة والأجفان ،
 فذات محال ، فإن من تصطم أجفانه يرى إذا سكن حدقته ، فإذا ثبت
 أنه ليس لانبعاث الأشعة موجب وإن عُدَّ من خلق الله ، فيلزم أن يقدر
 جواز عدم خلقة ، حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المشوف عينه
 وترتفع الحواجز ولا يريد الرب تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذا ذاك
 شيئا ، وهو ^(٣) من أحمل المحال عند القوم .

ومما يصعب موقعه عليهم أن تقول : لئن كان الجوهر يُرى
 لاتصال الشعاع به ، فسا بال لونه يرى ^(٤) وهو عرض ، وقد رُئي ، ولا
 يجوز الإتصال بالأعراض

فإن قالوا : إنما يرى ما يتصل به الشعاع ، أو ما يقوم بما يتصل
 به الشعاع ؛ فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح ،
 لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع ^(٥) .

وتقول لهم أيضا : عندكم أن الجوهر الفرد لو مثل في سميت
 الشعاع لما رُئي ، وقد اتصل الشعاع على استداده به ؛ ولو قدرنا
 انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر

(٢) ح : لحركات

(٤) ح ٤ م قصا : يرى

(١) م : وإن

(٣) ح : وهذا

(٥) ح عبارة : بما يصل الشعاع به .

فرداً ، وكل ذلك دال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات .

(وإذا استدلل المخالفون ، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر ، واتصالها بالمرئيات) ^(١) ، بما قدمناه في صدر الفصل ، وما يستروحون إليه من ذكر القرب والبعد ، وتعريج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة ، فليس في شيء مما ذكرناه مستروح .

وإيجاز الجواب عن جميع ما يمثّلون به ، أن تقول : لم ادّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة وانتفاؤها أخرى ، على ظنونكم في انبعاث الأشعة واتصالها ؟ وبم تردون قول من يقول : كل ما تنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها ^(٢) . وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب ، الشبع ، والرّى ، وإن لم يكونا موجبين لهما ؟ ولو انخرقت العادة الجارية ، لجاز رؤية البعيد المقرط البعد ^(٣) ، والقريب المتداني .

ويجوز أيضاً رؤية ما وراء الحجاب ^(٤) ، وإذا حلّوا لبوا بذلك لم

(١) ح خمس : ما بين القوسين . من قوله « وإذا استدلل المخالفون ... » إلى قوله ... واتصالها بالمرئيات .

(٣) ح خمس : البعد

(٢) ح خمس : عليها

(٤) ح ٤ م : الحجب ، وزاد ح : به

يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له ، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون ^(١) على أنه موجب العادات المستمرة .

فصل

[الإدراكات خمسة]

الإدراكات ^(٢) خمسة : أحدها البصر المتعلق بقبيل المرئيات ، والثاني السمع المتعلق بالأصوات ، والثالث : الإدراك المتعلق بالرّوائح ، والرابع : الإدراك المتعلق بالطعوم ، والخامس : الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة . والحاسة في اصطلاح المحققين هي الجارحة التي يقوم ببعضها الإدراك ، وقد يمبر بالشمّ واللمس والذوق عن الادراكات تجوزاً .

وهذه المبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين ^(٣) أجسام تدرك ، ويدرك ^(٤) أعراض لها . وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها . والدليل عليه أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ، ولمسته

(١) ح : ما يوافقونا عليه

(٢) ح راد : كلها

(٣) م نقص : وبين

(٤) ح قس : ويدرك

فلم أدرك حرارته . وذلك يحقق أنه ^(١) ليس المراد بها في الإطلاق
أنفس الإدراكات .

وعدّا أنمتنا رضى الله عنهم من الإدراكات وجدان الحى من نفسه
الآلام والذات ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . ولا سبيل إلى القول
بأن وجدان هذه الصفات هو الألم بها ؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم
بألم غيره ، ويجد من نفسه الألم المختص به ، ويفرق بينه علة بين
وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره .

فصل

[كل موجود يجوز أن يرى]

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى . وذهب
المحققون منهم إلى أن كل إدراك ، يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات
في مجرى العادات ، فسائق تعلقه في قبيله بجميع الموجودات . والمصحح
لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود ، وبطرد ذلك في جميع
الإدراكات ، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز وجل .

وقد اتصل أطراف الكلام بما لا يستغنى المسترشد عن الإحاطة
به ، وذلك أن قائلا لو قال : هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ،

(١) ح عبارته : وذلك أنه يحقق أنه ليس الخ

فالمرضى عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه . وإن لم يدركه فإنما لم ^(١) يدركه لما منع ينافي إدراك الإدراك ، فيكون منعا منه ومنعا من تقدير أن يدركه في نفسه . وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره وموانعه؟ . وهذا من الدقيق الذي لا يتأتى بسطه هاهنا .

فصل

[الموانع من الإدراك]

كل ما يجوز أن يُدرك ^(٢) فإذا لم يدركه المدرك . فإنما لم يدركه ^(٣) لقيام مانع به مضاد لإدراك ما يجوز أن يدركه ^(٤) . وتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات ، وهي متناهية الأعداد ، إذ ^(٥) لا تنتهي النهاية عن أعداد المدركات .

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التي أثبتناها مضادة للإدراكات . وزعموا أن الموانع منها القرب والبعد ^(٦) المفرطان ، وعدم انبعاث الشعاع على شكل السداد ، وعدم اتصاله بالرئي . والحجب الكثيفة غير الشفافة من الموانع على أصولهم . وحلوا المسى على انتقاض بنية الحاسة . وكل

(١) م : لا

(٢) ل : أن يدركه ، وما أثبتناه عن ح . م

(٣) ح نفس : فإنما لم يدركه

(٤) م نفس : إذا

(٥) ح ، م : إدراكه

(٦) م عبارة : البعد والقرب

ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى ، وكل مانع من الإدراك معني : ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية .

ومن أحاط بما أخذ الأدلة ، هان عليه طرد الدليل الذي رمناه ، وإن ابتغى مبتغى تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نزوم إثباته من الأعراض ، فليسرد ما رسمناه في إثبات الأعراض حرفاً حرفاً . فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بدءاً .

فصل (١)

[رؤية الله تعالى]

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى ، وتقلنا بخلافه المخالفين . ثم معظم المعتزلة مجمعون ^(١) على أن الباري تعالى لا يرى نفسه ، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة . وذهبت شذمة من المعتزلة إلى أن الباري يرى نفسه ، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة ^(٢) واتصال الأشعة . وذهب الكعبي وصحبه إلى أنه تعالى لا يرى ، ولا يرى نفسه ولا غيره ، وهذا مذهب النجار .

(١) م : لم ينعون فصل وإنما عنون مسألة

(٢) ح : متفقون ، م : لم يذكر مجمعون ولا متفقون

(٣) ح : عبارته : من حيث يرون بالحاسة

والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك^(١) المقول ، أن
 نقول : قد أدركنا شاهداً مختلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة
 الوجود تشترك فيها المختلفات ، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها
 وصفات أنفسها ، والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز
 عن غيره^(٢) في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال
 ليست بذوات . فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا
 بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رئي موجود لم تجوز
 رؤية كل موجود^(٣) ؛ كما أنه إذا رئي جوهر ، لم تجوز رؤية كل
 جوهر ؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبه عليه .

فإن قيل : لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود^(٤) ، لما أدرك
 المدرك اختلاف المدركات ، وهذا السؤال وجهه البهيمية^(٥) ؛ فإن
 من أصلهم : أن الإدراك لا يتعلق بالوجود ، وإنما يتعلق بخاص
 وصف المدرك .

والذي ذكروه في نهاية من^(٦) التناقض ؛ فإن ابن الجبائي انتفع
 من وصف الحال بكونها معلومة على حيالها . محاذرة من أن تتخيل

(١) ل : فدارك ؛ وما أثبتناه عن ح . م .

(٢) م عبارة : ويميز في حكم الإدراك من غيره .

(٣) م : جوهر (٤) ح ، م : بالوجود (٥) م : المشبه

(٦) ح ، م قصا : من

الحال ذاتاً ، ثم زعم أنها المدركة دون الذات ووجودها . وكيف يستجيز اللبيب أن يحكم بأنه يدرك مالا يعلم ، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من تعلق الإدراك ؛ فإن العلم يتعلق بالوجود ^(١) والمدم ؛ والإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة ^(٢) بالوجود .

فإن قالوا : فما بال الحال ^(٣) علمت (عند إدراك الوجود . ؟ قلنا : قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولهم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال ^(٤) . ثم لا يبعد في مجازي المقول وجود اقتران معنيين ، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها ، والمحل بالعرض ، إلى غير ذلك

وأما من اتى بجواز الرؤية ، فما يعولون ^(٥) عليه أن الباري تعالى لو كان صريحا لرأيناه في وقتنا ؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه ، وهي القرب والبعد المفرطان ، والحجب الحائلة ونحوها ، فلما لم نره كان ذلك دالاً على أننا لم نره ^(٦) لاستحالة رؤيته .

فنعول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؛ ولم أنكرتم مزيداً

(١) ل زاد : عند إدراك الأحوال (٢) ح ، م : عبارتهما : بدت . موصوفة

(٣) م ، ح : الأحوال (٤) نسخة ح وردت فيها العبارة التي بين قوسين

كالتالي : (عند إدراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال ؟ قلنا : قولنا في العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولكم في العلم بالوجود عند إدراك الأحوال)

(٥) م : يعولون (٦) ح : لا نراه

عليها ؟ فلا يرجعون عند تحقيق ^(١) الطلبة إلا إلى قولهم : سبرنا الموانع فلم نلف إلا ^(٢) ما أفصحناه . فيقال لهم : عدم عثورك على ضبط الموانع ، لا ينتصب علماً قاطعاً ، وأتم عرضة للزال ، ولا يجب لكم المصصة ، ولا الإحاطة بقصارى الأشياء وحقاتها ، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردد وتبدل .

ثم نقول لهم ^(٣) : بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لما منع قائم بالحاسة ، مضاد لإدراكه ؟ فإن قالوا : مقاد هذا المذهب يفضى بعمتقده إلى أن يجوز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص ^(٤) وأشباح ^(٥) ، وأطوال شائخة وجبال راسخة ^(٦) ؛ وهو لا يراها ، إذ لم يخلق له الإدراك لها ، والتزام ذلك جهل وانسلاخ عن موجب العقل .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له ، وعمو على الفور ينمكس عليكم بالذى يعمض أجفانه ، ويعتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في [أوجز] ^(٧) ما يقدر وأسرع ما ينتظر ^(٨) ما فرضتموه علينا ؛ فما يؤمنه ، وقد غمض أو أطرق ، أن يكون قد

- | | |
|---|---------------------|
| (١) ح : عند تحقيق | (٢) ح ، م : غير |
| (٣) ح ، م : نعم : لهم | (٤) م : نفس : أشخاص |
| (٥) ح : نفس : أشباح | (٦) ح : راسية |
| (٧) ل : أوجد ؛ وما أنبتناه هو المناسب لا يمدد | |
| (٨) م : عبارته : في أوحى ما يقدر وأوسع ما ينتظر | |

حدث بين يديه باختراع الله أطوار وأطلال ؟ ومجوز ذلك متجاهل .
وكذلك اتفق المنتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن
يخلق بشر أسويا بدياً^(١) ، من غير أن يردده في أطوار الخلق من النطف
والأمشاج . ومن رأى بشر أسويا^(٢) ، واستراب في كونه مولوداً جرياً
على ، انجوزه في قدرة الله تعالى كان والجأ في نية الجهل .

ومن الممكنات أن تجري الأودية دماً عيطاً ، وتقلب الجبال ذهباً
إبريزاً ، ولو جوزه عاقل في دهره وقدره ممكناً في عصره ، كان ميوساً
موسوساً ، فكذلك^(٣) سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا بالانشاهد .
فرجع ذلك ، وقيم البدع ، إلى استقرار الموائد واستمرارها دون
موجبات العقول . كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب
من صحبهم وكانوا لا يرونهم ، إذ الدهر دهر انخراق الموائد ووضوح
المعجزات المجانية للمادات .

ومن شبههم : ما إذا تحقق رجع إلى محض الدعوى . مثل قولهم :
الرائي يجب أن يكون مقابلاً للمرئي ، أو في حكم المقابل . فيقال لهم
في هذا الضرب : أعلمتم ما اذعيتموه ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن

(١) م ، ح : برى

(٢) م قص : سويا

(٣) م ، ح : وكذلك

ادّعوا العلم الضروري ونسبوا خصوصهم إلى جحده ، سقطت محاجتهم
وتبين بهتهم^(١) وتطرق إليهم من المجسمة^(٢) مثل ما ادّعوه .
فإن قائلًا منهم لو قال : باضطرار تعلم استحالة وجود^(٣) موجود
لا مجامع للعالم ولا مفارق له ، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا
به^(٤) شبهة نقاة الرؤية . ثم الباري تعالى يرى خلقه من غير جهة ، فجاز
أن يُرى في غير جهة .

وينبغي للمبتدئ في هذا الفن ، أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم
وكون الرب تعالى معلوماً ، في كل ما يتمسكون به في نفى جواز الرؤية .

فصل

[رؤية الله تعالى ستكون في الجنان]

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى ، وهذا الفصل
يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان ، وعبدًا من الله تعالى صدقًا
وفولًا حقًا :

والدليل عليه^(٥) نص الكتاب ، وهو^(٦) قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناصرة إلى ربها ناظرة »^(٧) .

(٢) ل : الجنة ؛ والثبت عن ح ، م

(١) ح زاد : وعناد

(٤) ح ، م عبارتها : إلا بما دفعناه

(٣) ح ، م قصا : وجود

(٥) ح ، م زادا : من (٦) ح . م قصا : وهو (٧) الآية ك ٧٥ : ٢٢ . ٢٣

والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتمتوره وسائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه . فإن أريد به التقرب والانتظار ، استعمل من غير صلة : قال الله تعالى في الإنباء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين ، وقد حيل بينهم وبينهم : « أنظرونا نقتبس من نوركم » ^(١) ، معناه : انتظرونا . وإن ^(٢) أريد بالنظر الفكر ، وصل بفي ، فتقول : نظرت في الأمر ، إذا تدبرته . وإذا أريد به الترحم ، وصل باللام ، فتقول : نظرت لفلان . وإذا أريد به الإبصار ، أي الرؤية ^(٣) وصل بإلى

والنظر في الآية التي احتجنا بها موصول إلى خبر عن الوجوه الناطرة المستبشرة ، فاقضاء ^(٤) النظر إثبات الرؤية . فإن عارضونا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » وهو يدرك الأبصار ^(٥) ، قلنا : في الكلام ^(٦) على هذه الآية مسالك . منها ، إن ^(٧) الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية ، بل يرى . وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه للحوق ، وإنما يلحق ذو الغايات ، والرب تعالى يتقدس عن

(٢) ج ٤ م : وهذا

(١) الحديد م ٥٧ : ١٣

(٣) م قصص : نظرت لفلان . وإذا أريد الأبصار أي الرؤية (٤) ج ٥ م : فقتضى النظر

(٥) م قصص : وهو يدرك الأبصار ج ٤ م قصص : يدرك الأبصار . والآية من سورة الأنعام

ك ٦ : ١٠٣

(٧) ج ٥ م قصص : إن

(٦) ج : للكلام

التحديد بالنهايات . وهؤلاء لا يتمتعون^(١) من إطلاق الإحاطة على معنى العلم ، ويقولون : الرب تعالى يعلم على الحقيقة ولا يحاط به ، ويرى ولا يُدرك . ثم ليس في الآية نفى جواز الإدراك ، وهو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول .

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات ، وهي عامة فيها ، والآية التي استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية في أوقات معلومة ، فيتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد ، فيحمل نفى الإدراك على أيام الدنيا .

وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام : « لن تراني »^(٢) . فهذه^(٣) الآية من أصدق الأدلة^(٤) على ثبوت جواز الرؤية ؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته ، واختاره^(٥) واجتباها لنبوءه ، وخصه بتكريمه وشرفه بتكليمه ، يستحيل أن يحفل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة .

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت^(٦) ما يقتضي تكفيراً ، وإما إلى ثبوت ما يقتضي تضليلاً ، والأنبياء عليهم السلام

(٢) الأعراف ك : ٧ : ١٤٣

(٤) م : من أصدق الأدلة

(١) ح ٤ ، م : وهؤلاء يتمتعون

(٣) ل : وهذه ؛ وما أثبتناه من ح ، م

(٥) ح ٤ ، م : واختاره

(٦) ح ٤ ، م : قضا : ثبوت

مبترعون عن ذلك ، كيف وقد ذهب مخالفو : إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل !

فإن^(١) قال منهم قائل : إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضرورياً ، وعبر عنه بالرؤية ، قيل له : الرؤية المقرونة بالنظر الموصول « يالى » ، نص في الرؤية

ثم الجواب يحتمل على حسب الخطاب ، فما بال المعترلة حملوا : « لن تراني » على نفى الرؤية . وحملوا السؤال في صدر الآية على غير الرؤية ؟ وإن قال منهم قائل : إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاذيرهم ، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة ، قيل له : هذا مخالفة للنص ، فإنه عليه السلام أضاف الرؤية المسئلة إلى نفسه ، حيث قال : « أرني » .

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته^(٢) في حكمه تعالى لأجل قومه ! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يحمل لهم إلهاً ، قال في الرد عليهم : « إنكم قوم تجهلون »^(٣) .

وقد ذهب شاذلية من المعتزلة ، إلى أن موسى عليه السلام كان يستقد جواز الرؤية غلطاً ، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز^(٤) ذلك^(٥) ،

(١) ح : وإن

(٢) ل عبارة : أن يسأل من ربه رؤية ما يعلم استحاله ؛ وما أنبتاه عن ح ، م

(٣) الأعراف ٧ : ١٣٨ - (٤) م عبارته : فأعلمه الله ، وذلك عظيمة ، كثرت كلمة الخ

(٥) ح زاد : عليه

وتلك عظيمة ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، وهو ^(١) من أعظم الإزدراء بالأنبياء . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يعتقد نبي ككون ربه جسماً غالطاً ، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب .

فإذا تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ما سئل عنه ، ثم سؤاله كان عن ^(٢) رؤية في الحال ، فلا يقدح في النبوة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب ^(٣) . فكان ^(٤) صلى الله عليه وسلم يظن ما اعتقده جائزاً ناجزاً ، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه . ثم سؤاله كان ^(٥) عن رؤية في الحال ، فتعين حمل النفي على موضع السؤال

فصل

[الفرق بين الرؤية ، والشم . واللمس ، والدوق]

فإن قيل : قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق بجواز أو بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم ^(٦) تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات الباري وصفاته ، وملتزم ذلك ينتهي إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً . قلنا : قد ذكرنا أن اللمس والدوق والشم عبارات عن

(١) ح زاد : غير

(٢) ح : وكان

(٣) ح : جواز .

(٤) ح : وهذا

(٥) م : الغيب

(٦) ح زاد : غير .

اتصالات ، وليست هي الإدراكات . فاما الإدراكات ، مع القطع باستحالة الاتصال ، فيجوز تعلقها بكل موجود ، وكل دال على جواز رؤية كل موجود ، يطرده في جميع الإدراكات .

فإن قيل : قد قدمتم في الصفات الواجبة ، أن الرب تعالى سميع بصير ، وأثبتتم العلم بالسمع والبصر ، فهل تثبتون للباري تعالى سائر الإدراكات؟. قلنا : الصحيح عندنا إثباتها ، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر دال على جميع الإدراكات .

فهذا باب مما يجوز في أحكام الإله . ومما يتعلق بالجائر من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال ، وما تمس الحاجة إليه من أحكام قُدر العباد .

باب القول في خلق الأعمال^(١)

اتفق سلف الأمة ، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العالمين ، ولا خالق سواه ، ولا مخترع^(٢) ، إلا هو . فهذا^(٣) هو مذهب أهل الحق : فالحوادث كلها حدثت بقدرته الله تعالى ، ولا فرق بين ما تملقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لتدبر . فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه .

واتفقت المعتزلة . ومن تابعهم من أهل الأهواء^(٤) على أن العباد موجدون لأفعالهم ، مخترعون لها بقدرهم . واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى من قولهم ، لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد ، كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى .

ثم المتقدمون منهم^(٥) كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى ، ثم تجرأ المتأخرون

(١) ح عبارته : القول في خلق الأعمال باب ؛ وب يوافق ما أفتناه .

(٢) ح : وهذا

(٣) ح : ولا مبدع

(٤) ح : م قصا : منهم

(٥) م : أهل الزيغ

منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به رتبة الدين ^(١) ، فقالوا : العبد خالق ، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة . أعاذكم الله من ^(٢) البدع والتمادى في الضلالات ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام : فأما الضرب الأول ، فتمسك ^(٣) فيه بالقواطع العقلية ^(٤) في خروج العبد عن كونه مخترعاً ؛ ونذكر في الضرب الثاني ، إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً ، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم ؛ ونذكر في الضرب الثالث ، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما اتجه ^(٥) أهل الحق .

فصل

[ليس العبد مخترعاً]

أما ^(٦) الضرب الأول من الكلام ، فينحصر المقتضود منه في طريقتين . إحداهما ، أن تقول لخصومنا : قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى ، مصيراً منكم في استحالة إثبات مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى قبل أن أقدر عبده ^(٧) ،

(١) ح : السمين .

(٢) م : قص : من

(٣) ن : تمسك (بدون الفاء) ؛ ثالث عن م ٤ ح .

(٤) م : ما انتحله .

(٥) م : بالقواطع العقلية .

(٦) م : أقدر غيره

(٧) ح : م : فأما

وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاعتقاد على ما كان في مملوئه
أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً
بالاعتقاد على ما سيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ؛ فإن ما سيقدر
عليه العبد عين^(١) مقدور الله تعالى ، إذ هو^(٢) من الجائزات الممكنات
المتعلق بها قدره العبد^(٣) بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يتنعم تعالى كون الباري تعالى قادراً بمقدور العبد . من
حيث يستحيل عند الخصوم مقصور بين قادرين ، فلا ينبغي أن يتنعم
كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد^(٤)
عنده^(٥) . فإنه لم يتعلق به بعد القدرة الحادثة . وإذا وجب كون
ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه^(٦) .
فإذا أقدره^(٧) استحالة أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه
مقدوراً له .

(١) عبارة : فإن ما سيقدر عليه العبد من غير مقدور الله تعالى .

(٢) م نفس : عين مقدور الله تعالى إذ هو .

(٣) ح . . . عبارتهما : من الجائزات الممكنات ولم تتعلق بها قدرة العبد .

(٤) ح عبارته : قبل أن يقدر العبد عليه ؛ وب يوافق ما أثبتناه .

(٥) ح نفس : عنده ؛ وب يوافق ما أثبتناه .

(٦) ح عبارته : قبل أن يقدر العبد عليه . . . وزاد : فإن لم يتعلق به بعد القدرة

الحادثة ، وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدور الله تعالى قبل أن يقدر الله تعالى عليه
عبده ، فإذا أقدره ... الخ .

(٧) م : أقدره الله .

ولو تناقض في معتقد المخالفين ^(١) بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع
تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى ، وانتفاء
كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً
عليه ^(٢) لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل
ما هو مقدور له ، فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن يفرد العبد
باختراع ما هو مقدور للرب تعالى .

ومما تمسك به أعتنا أن قالوا : الأفعال المحكمة دالة على علم
مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله ، وهي ^(٣) على
الإتساق والإتظام ، وصفة الإتقان والإحكام ، والعبد غير عالم بما
يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه . وإنما
يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق ، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب
تعالى ، وهو عالم بحقائقها .

ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها في
الصورة التي وضعنا ^(٤) الدلالة فيها ، فقد أخرج الإتقان ^(٥) والإحكام
عن كونه دالاً على المتقن المخترع ، وذلك تقض للدلالة ^(٦) العقلية .

(٣) م : وهو .

(٢) م : عنه .

(١) م : المخالف .

(٦) م : الأدلة .

(٥) م : نفس : الإعانة .

(٤) م : صفنا .

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله ^(١) غير عالم به ، ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل على القادر ؛ وذلك ينساق القول به ^(٢) إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل ^(٣) .

فإن عكسوا علينا ما ذكرناه في الكسب ، وقالوا : يجب كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذاهلاً غافلاً

قلنا : لا يجب عندنا في حكم ^(٤) العقل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه . ثم يجوز أن يصدر منه القليل ^(٥) ، إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها .

فإن قالوا : يجوز على ما أئتمنوه مسدور الأفعال لكثرة من العبد من غير علمه بها ، قلنا : هذا مما يجوز في موجب العقل ، وإنما يمتنع وقوعه لأطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات القول ما طالبتمونا به .

فإن قالوا : قد ذكرتم عند الكلام في إثبات العلم بكونه تعالى عالماً ، أن ذلك إنما يعلم اضطراراً ولا يتوصل إليه نظراً واعتباراً ،

(١) م : ومخترعه (٢) ن : بها ؛ والثبات عن ح

(٣) م نفس : • وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل •

(٤) م نفس : في حكم (٥) • نفس • ثم يجوز أن يصدر منه القليل •

فهذا ^(١) ما ارتضيتموه ^(٢) . ثم هو مناقض ^(٣) لما استروحتم إليه الآن من حيث قلتم : الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به ؛ قلنا هذا تلبس منكم ، ولا تناقض في الجمع بين ما قدمناه وبين ما استدللنا به الآن ؛ فإننا ، وإن قلنا : نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة ، فحقيقة القول ^(٤) يؤول إلى أن المحكم دليل على كون فاعله عالماً به ، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً . وكأن الأدلة ^(٥) تنقسم : فمنها ما لا يعلم كونه دليلاً إلا بالنظر ، ومنها ما يعلم كونه دليلاً على الضرورة ؛ والذي نحن فيه من القسم الأخير ، ولا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول إلا أن يكون بحيث ^(٦) يجب من العلم به العلم بمدلوله ، وهذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه . وهذا ^(٧) الكلام في الضرب الأول .

فأما الضرب الثاني ، وهو التعرض لإلزامهم ، فإنه يشتمل على قواطع لا يحصى عنها . فمن أقواها ، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود ^(٨) دون غيره من الصفات ، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف ، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على وجودها ، وليست هي أثراً للقدرة . ومن أصول القوم أن القدرة

(٢) ح : ما اعتبرتموه

(٤) م : زاد فيه

(٦) ح : من حيث

(٨) م : بالحدوث

(١) ح : وهذا

(٣) ح : عبارته : وهو متناس

(٥) ح : فكأن

(٧) م ، ح : فهذا كلام

المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة ، فيجب تعلق القدرة بالحادثة بجميع الحوادث كالطوم والألوان والجواهر^(١) كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها ، ولا محيص لهم عن ذلك .

فإن قالوا : ما ألزمتونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسباً ، وإذا تعلق القدرة بنوع من الأعراض لزمتكم ما ألزمتونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتوه^(٢) : قلنا : القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه . وإنا عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا : لا تتناق القدرة إلا بالوجود ، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف .

ومما يعظم موقعه عليهم ، أنهم قالوا : القدرة الحادثة لا يتأني بها إعادة ما اخترع بها أولاً ، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى . ولذلك استدل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة ، وقد نطق بذلك^(٣) الكتاب ، واحتج الرب على منكري

(١) ح ، م عبارتهما : كالطوم والألوان ونحوهما

(٢) م : ما ألزمتونا

(٣) ح عبارته : وقد نطق بذلك نص الكتاب

الإعادة بالنشأة الأولى .

فإذا انترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة ، فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق . وإن ألبمونا تعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه ولم تبعده ؛ فإذا أعاد الله ما ما كان مقدوراً للعبد ، فيجوز أن يعيد قدرته عليه .

ومما نلزمهم [به] ^(١) أن تقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة ، مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد ، فما الفصل بين الوجود وبين ^(٢) الصفة ^(٣) الزائدة عليه ؟

فإن قالوا : إذا ثبت وجود الحركة ، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها ، والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب ، والصفات التابعة للوجود واجبة ؛ فلم تؤثر القدرة فيها ؟ قلنا : لا معنى لوجوبها ، إذ يجوز تقدير انتفاءها أصلاً إذا انتفى الوجود .

فإن قالوا : المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود ، قلنا : وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها ؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له ، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات

(٢) م قس : بين

(١) زيادة يستلزمها المقام

(٣) ح م : الصفات

التابعة له دون الحدوث ، ولا يحصى عن ذلك . فهذه الزامات لائحة
للخصوم في دفعها .

فأما ^(١) الضرب الثالث من الكلام ، فالغرض منه التعلق بالأدلة
السمعية ؛ وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة ، وإلى ما يستفاد
من نصوص الكتاب .

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجهه : منها أن الأمة مجمعة على
الإبتهاال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيمان
ويجنّبهم الكفر والفسوق والمصيان ، ولو كانت المعارف غير مقدورة
للباري تعالى ، لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الدائمة ، متعلقة
بسؤال مالا يقدر الباري عليه ^(٢)

فإن قالوا : هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقذار على الإيمان
والإعانة عليه بخلق القدرة ، قلنا : هذا غير سديد على أصولكم : فإن
كل مكلف قادر على الإيمان ، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه ، فلا
وجه لحال الدعاء على ابتغاء موجود ، إذ الداعي ^(٣) يلتمس متوقفاً ^(٤)
منفقوداً

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان ، كذلك سألوه

(٢) م : نفس : عليه

(٣) م : نفس : متوقفاً

(١) ح : م : وأما

(٣) م : والداعي

أن ينجبهم الكفر ، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة ؛ فلو كان الرب معيناً على الإيمان بخلق القدرة عليه ، فيجب ^(١) أن يكون معيناً على الكفر بخلق القدرة عليه . ويقوى موقع ذلك على الخصم ^(٢) ، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر : فإذا أقدره والحالة هذه ، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه ^(٣) بالإعانة على الإيمان .

ومن دعوات النبيين في ذلك قول إبراهيم وابنه إسماعيل ، صلوات الله عليهما : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » ^(٤) الآية ، ومنها قول إبراهيم عليه السلام : « واجتنبني وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ » ^(٥) . ومما تمسك به ، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة ، أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق ، ورب كل محدث .

ومن المستحيل أن يكون الباري تعالى مالكا ^(٦) ما لا يقدر عليه ، وإله ما لا يعد ^(٧) من مقدوراته ، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك .

(١) ل : يجب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ح ، م قصا : دل الخصم

(٤) البقرة م ٢ : ١٢٨

(٦) ح ، ل ، م : مالك ؛ ولعل الصواب ما أثبتناه

(٧) ح خمس : وإله ما لا يعد

(٣) م : أحق فيه

(٥) إبراهيم ك ١٤ : ٣٥

وإذا كان العبد خالقاً لأفعال^(١) نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها ، من حيث استبد بالاعتقاد عليها ، وهذه عظيمة في الدين ، لا ييؤء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فإنه عز من قائل قال : « إذا لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض »^(٢) .

ومما تلقاه من هذه المآخذ أن تقول : خلق المعرفة والطاعات والقربات ، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التي ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه ، ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإيقاظها من النفي والمعاطب من ربه . ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم إجماع المسلمين وفارق الدين .

وإن قالوا : لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان ، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن ؛ قلنا مضمون ذلك يلزم صاحب هذا المقال^(٣) أن يجعل القدرة على الكفر شراً من الكفر ، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها ، والقدرة صالحة للضدين ، وليست بأحدهما أولى

(١) ح ، م : لأعمال

(٢) م نفس : « ولعلا بعضهم على بعض » من سورة المؤمنون ك ٢٣ : ٩١

(٣) ل : البقاد ؟ وما أثبتناه عن ح ، م .

منها بالآخر : فائق كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالإتقار على الإيمان ،
فليكن مفسداً له بالتمكن من الكفر . وهذا القدر كافٍ في مقصودنا
من مأخذ إطلاق الأمة .

فأما ^(١) نصوص الكتاب ، فمنها قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم
لا إله إلا هو خالق كل شيء » ^(٢) الآية . والآية تقتضى تفرد البارئ تعالى
بخلق كل مخلوق ، والاستدلال بها يعتضد بأننا نسلم أن خواها يتضمن
التمسح بالاختراع والإبداع ، والتفرد بخلق كل شيء : فلو كان غيره
خالقاً مبدعاً لاتفى التمسح بالخلق المحمول على الخصوص ، ولساغ
للبداهة يتمسح ^(٣) بأنه خالق كل شيء ، ومراده أنه خالق لبعض
المخلوقات .

فإن قالوا : هذا الذى تمسككم به عموم ، وللعلماء فى الصيغ العامة
مذهبان : أحدهما جحد ^(٤) اقتضاء الألفاظ للعموم ^(٥) ، والثاني القول
بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل ، وكل ظاهر متعرض لجهات
الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات . قلنا : لم تمسك

(١) ح ، : وأما

(٢) ل نفس فى الآية : لا إله إلا هو ، وأوردتها صحيفة ح . . . وهو من سرود الانعام
١٠٢ : ١٥

(٣) ح ، : أن عبارته أن يمدح هو بأنه خالق . . الخ ؛ وما أثبتاه من

(٤) ل : حجة اقتضاء ؛ والثبت عن ح . .
(٥) ح : الألفاظ العامة

بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح ، وبيننا أن ذلك التمدح^(١) مفهوم من مقتضى الآية على قطع ، ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح ، والمفهوم^(٢) وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن .

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء » الآية^(٣) . وهذه الآية نص في محل النزاع . فإن قالوا : هي متروكة الظاهر ، وكذلك التي استدلت بها قبل ، فإن الظاهر في الآية يتبين يقتضى كون الرب تعالى خالق كل شيء . واسم الشيء يطلق^(٤) على القديم والحادث . قلنا : المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ، ونظير ذلك قول القائل : « لا يلقاني خصم منطيق ولا جدل ذو تحقيق إلا أفضته » ، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه ، حتى يقدر كونه مفحماً نفسه . ولا تندرس قواطع النصوص بالروغان والحيل .

ونستدل بكل آية في كتاب الله دالة على تمدح البارئ تعالى بكونه قادراً على كل شيء ، ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فإن المعنى بقوله تعالى :

(٢) م : والصورة

(١) ح ، م ، قما : التمدح

(٣) ح زاد : « وهو الواحد القهار » ، والآية من سورة الرعد م ١٣ : ١٦

(٤) ح ، م : ينطلق

« والله على كل شيء قدير »^(١) ، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره . وإذا كان الأمر كذلك ، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل ، ويبطل تمدح البادى تعالى عند التحصيل .

ومما^(٢) يستدل به أيضا قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٣) . وسنعتقد فصلا في معنى الهدى والضلال ، والختم والطبع وشرح الصدور ونعتمد فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب . وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم ، وهي تنقسم عندهم إلى مدارك^(٤) العقول وماخذ السمع .

فما تمسكوا به في مدارك العقول ، أن قالوا : العاقل يميز بين مقدوره ، وبين ما ليس بمقدوره : ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية ، وألوانه التي لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدوره واقما به على حسب قصوده ودواعيه^(٥) ، ولا يقع منه مالا^(٦) يقع على حسب انكفائه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقما على حسب المقصود^(٧) والداعية ، لم يسترب في وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث ،

(١) البقرة م ٢ : ٢٨٤

(٢) ح ٤ ل : وما ؛ والثبت عن م

(٣) الصافات ك ٣٧ : ٩٦

(٤) ح : مدرك [بالانفراد]

(٥) ح خمس : ودواعيه

(٦) ح خمس : لا

(٧) ح ، م : حسب القصد

فليكن العبد محدثاً لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه
وسائر صفاته الخارجة عن مقبوراته .

قلنا : هذا الذى عولم عليه ، دعاوى غير مقرونة بأدلة ^(١) . فأما
قولكم : إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد ، فباطل من
أوجه ، منها : أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال ، بل الأمر
على الانقسام ^(٢) ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد ، وربما لا يقع
على حسبه ^(٣) ، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده
ودواعيه ، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمغمى عليه من الأفعال .

فإذا ^(٤) لم يطردهما قالوه فى جميع ^(٥) الأفعال ، فتوقع بعضها على
حسب الداعية لا يدل على كونه واقعاً بالعبد ^(٦) من فعله . فإنه قد يقع
الشبع عند الأكل ، والرى عند الشرب ، واكتساب الثوب ألواناً
مقصودة عند الصبغ ، وفهم المخاطب ^(٧) عند الإفهام ، وخجله ووجهه عند
التخجيل والتهويل ؛ فهذه ^(٨) الأفعال ، مع وقوعها على حسب المقصود ،
ليست أفعالاً لذى الدواعى والمقصود .

(١) ح ، م : بالأدلة

(٢) ح : على انقسام

(٣) ح : عبارته : لا يقع على حسب قصده

(٤) م : وإذا

(٥) ل زاد : وقوع؛ ولم يذكر هذه الكلمة ح ، م

(٦) ح عبارته : بالعبد على أنه من فعله

(٨) ح ، م : ثم هذه

(٧) ح : وفهم الخطاب

ثم نقول : من اعتقد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحداث . وأفعال معظم الخليفة غير واقعة على حسب القصد ، فإن المقصود الواقع بالعبد عند المحصوم الحدوث . فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم إلى الدواعي ، وفسد ماعولوا عليه من الدواعي .

ثم نقول : لا يبعد عنكم أن يخلق الباري تعالى في العبد أكوانا ضرورية ، ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد ، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان ^(١) واقعة على حسب الدواعي ^(٢) . ثم لا تنقضي ، والحال هذه ، بكون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالا لذى الدواعي ^(٣) ، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه .

وما ذكره من إدراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثاني ، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون ، مع العلم بأن العلم والظن لا يؤثران في متعلقهما .

(٢) م عبارته : على حسب الأفعال

(١) م عبارته : لكانت الدواعي واقعة

(٣) م تقس : أفعالا لذى الدواعي

فصل (١)

[الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله]

ومما تمسكوا به ، وهو من أعظم تخيلاتهم ، أن قالوا : العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : المقدور عندكم بمثابة القدرة ^(٢) في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة ، وقالوا : لسنا نلزمكم الآن أصراً يتعلق بتسهيل العمل ^(٣) وتحسينه . ولكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدي إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل . ومن لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله ، وابدع ما أنا مبدعه

وسبيلنا أن نقترح المعتزلة بمكس هذه الشبهة عليهم من أوجه ، منها أن نقول : من أصلكم ^(٤) أن المعدم شيء وذات على خصائص الصفات ، فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ إذ لا معنى لكون

(١) ح ، م : لم يذكر كلمة (فصل)

(٢) ل زاد : في اللغز ، ولم يذكرها ح ، م

(٤) م : من أصلهم

(٣) ح ، م : العقل

المعلوم موجوداً ، إلا أنه ثابتٌ ذات لها خصائص^(١) صفات . وهذا الذي ألزمنهم يبطل عليهم معنى الخلق في حكم الله سبحانه وتعالى .

فأما من أنكر الأحوال من المعزلة ، فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه . ومن قال بالأحوال من الممتين إلى الاعتزال ، فربما يقولون: المطلوب هو^(٢) الوجود ، وهو حال متجددة للذات ، وذلك محال . فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء^(٣) ، لكانت ذاتاً ؛ إذ كل ما يتخيل متفياً ، ثم يعتقد تجده على ذات واقعاً بالقدرة على حياله وانقراذه فهو ذات . ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال ، لجاز أن يقال ، إذا سكن الجوهر عن تحرك ، فكونه ساكناً^(٤) حال ثابتة بالقدرة ، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات ، وذلك يقضى بإنكار الأعراض ، ولا محيص لهم عن ذلك .

ومما انعكس به^(٥) شبههم أن تقول : العبد عندهم مطالب بالنظر ابتداء ، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً ، فكيف^(٦) التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟

وما^(٧) عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولاً ، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً ، وذلك أنا تقول : من أصلكم أن

(١) م : خصوص (٢) ح ٤ ، م : قضا : هو
(٣) ح : عن انتفاء (٤) ح : عبارته : عن تحركه بكونه ساكناً
(٥) ح : وما ينعكس عليهم به (٦) ح ٤ ، م : وكيف (٧) م : وما

الرب تعالى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته ، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب . ولو أكمل عقله وأقدره لكفر وطمى ، فمن هذه حاله ، فصلاحه على الضرورة في أن يُخْتَرَم . ومن أبدى في ذلك مرأى سقطت مكالته^(١) ودحضت حجته . وكل كلام في اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح .

ولا مزيد في التناقض على أن يقول القائل : أمرك وقصدى بأمرك إصلاحك ، مع علمى بأنك لا تصلح ، ولو لم أمرك لنجوت من موبقات العواقب ومرديات العواطب . فهذا ، وقيم البدع ، غاية في التناقض لا يخفى مدركها على عاقل .

ومما يمارضون به ، أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعلقة بملئها ، وذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائماً عالمًا ، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع . ثم كون العالم عالمًا ، وإن حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعًا بالمطاب به على أصول^(٢) المخالفين ، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات . والأحوال توجبها المال ، وتثبت واجبة تابعة للحدوث ؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب ، لم يبعد ما ألزمونا .

(١) ح قس : مكالته (٢) ل عبارة : بالمطالب فيه عن أصول ؛ والثبت عن ح ، م

ثم تقول : ما أسندتم إليه تخيلكم محض تهويل . فإننا^(١) نقول قد
سبقتم معرفتكم بأن خصوصكم لا بمقتدون كون المبداء المأمور والمنهى
موقفاً لفعله ، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكافئين ،
ثم ادعيتم بدهذين الأصليين استحالة الطلب فيما لا يوقعه الطالب .
وسبيل إيجاز الكلام أن تقول : ما ادعيتم استحالاته ، لا تخلون فيه
من أمرين : إما أن تسندوا دعواكم إلى^(٢) الضرورة ، وإما أن تسندوها
إلى دليل على زعمكم . وإن^(٣) ادعيتم العلم الضروري ، كنتم مبايعين
في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة ، ثم لا تسامون من^(٤)
معارضة دعواكم بمثلهما . وإن أسندتم تصحيح دعواكم^(٥) إلى نظر ،
فأبدوه شككم عليه ، ولا تقتصروا على الدعوى العربية .
وقد سلك بعض أئمتنا^(٦) طريقاً في الكسب تدرك هذه الشبهة ،
على ما سنعتقد في حقيقة الكسب فصلاً^(٧) ، وذلك أنه قال : القدرة
الحادثة تتضمن إثبات حال المقدور بها ، وتلك الحال متعلق الطلب .
والخالف على أصول الممتزلة^(٨) لا يتضمن إثبات ذات ، إذ الذات عندكم
ثابتة عدماً ووجوداً على صفات ألقبها . وإنما يتضمن الاختراع وجود
الذات ، وهو حال عند محققهم

(١) ل : فإذا ؟ وما أثبتنا عن ج ٦ م (٢) ج زاد : ادعاء (٣) ج ٦ م : فإن

(٤) ج : عن (٥) م نفس : وإن أسندتم لتصحيح دعواكم (٦) م : بعض أصحابنا

(٧) م نفس : على ما سنعتقد في حقيقة الكسب فصلاً (٨) م : والطلب

شبهة أخرى لهم ، وهي ^(١) أنهم قالوا : إذا حكمت بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها ، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياساً لها ^(٢) على المعلوم . وهذا الذى موهوا به دعوى ، وهم بإثباتها مطالبون ، وكل مُشبه ^(٣) شيئاً بشيء ^(٤) مطالب بالدليل على إثبات تشابههما فى الوجه الذى يفييه المشبه .

فإن قالوا : الجامع بين القدر والمعلوم استواءهما فى انتقاء تأثيرهما فى متعلقاتهما ، قلنا : لم قلتم إن المعلوم ^(٥) عم تعلقها لأنه لا أثر لها ؟ ولا ^(٦) يتخلصون من المطالبة أو يُوردوا دليلاً ، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلاً . ثم الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولا تتعلق بجميع ^(٧) الموجودات على مذهب الخصم . والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره ، وإن لم يكن له أثر فى المعلوم به ، فيظل ما عولوا عليه .

ثم ما ذكروه ينمكس عليهم بما لا يحيص لهم عنه . وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف ، وهى أثر القدرة عند الخصم ، والصفات التى تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . فهلا قضاوا بتعلق القدرة

(١) ح : وهو

(٢) ح : زاء : فهو

(٣) ح : زاء : فهو

(٤) ح : زاء : فهو

(٥) ح : زاء : فهو

(٦) ح : زاء : فهو

(٧) ح : زاء : فهو

(١) ح : وهو

(٢) ح : زاء : فهو

(٣) ح : زاء : فهو

(٤) ح : زاء : فهو

(٥) ح : زاء : فهو

(٦) ح : زاء : فهو

(٧) ح : زاء : فهو

الحادثة بكل حادث ، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة وأثرها
في جميعها !

شبهة أخرى لهم ، وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب
ملوم محمود ، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه
والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه . وهذا الذي ذكره
لا محصول له ؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها
فعل المكلف عندنا . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب
أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل . وإنما أفعال العباد في أحكام
الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى ، ولا بُد في نصب علم ليس
هو واقعاً بمن^(١) نصب العلم له^(٢) . وسنقرر ذلك في باب الثواب
والعقاب إن شاء الله عز وجل .

فصل

[تعلق القدرة الحادثة بمقدورها]

فإن قيل : إنما يتكلم على المذهب رداً وقبولا إذا كان معقولا ،
وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول ؛ فإن القدرة إذا

لم تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة . قلنا :
قد^(١) اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة بالحادث بمقدورها .

فصار صائرهم إلى أن القدرة بالحادث تؤثر في إثبات حال للمقدور^(٢)
يتميز بها المكتسب عن^(٣) الضروري . فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى
جهة ، وقدرنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حالة زائدة
هي من أثر تعلق القدرة بالحادث بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية .
وأما الحدوث ، وإثبات النوات ، فالرب تعالى مستأثر بها^(٤) .

وهذه الطريقة غير مرضية ، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق ،
وفي المصير إليها افتتاح^(٥) وجوه من الفساد يجب تنكّبها .

منها ، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى ؛ فإن^(٦)
فرضنا للقدرة بالحادث أثراً ، وحكمتنا بثبوته للعبد^(٧) ، فقد خرمتنا اعتقاد
وجوب كون الرب قادراً على كل شيء^(٨) مقدور . ويستحيل المصير إلى
أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادث ، فإن ذلك مستحيل ،
ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين^(٩) خالقين .

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه
الإفصاح بها ، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية . وتقدير

(١) م قص : قد (٢) ل : المقدور ، والثبت عن ح ؛ م (٣) ح : من
(٤) ح ، م : به (٥) م : انضمام (٦) ح ، م : وإذا
(٧) ح قص : للعبد (٨) م قص : شيء (٩) ح : خلق من خالقين
(م - ١٤)

أحوال مجهولة حَيِّد عن السداد ، وتطريق لدواعي الفساد إلى أصول الاعتقاد .

فالوجه ، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً .
وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها ؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد^(١) لا تؤثر في متعلقها . فإن^(٢) استبعد الخصوم ذلك ، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً ، فقد قدمنا ما^(٣) فيه إقناع في الاتصال .

فصل

[في الهدى والضلال ، والختم والطبع]

اعلم ، وفقك الله تعالى لمرضاته ، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرد الرب تعالى^(٤) بهداية الخلق وإضلالهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم ، وهى نصوص لإبطال^(٥) مذاهب مخالفى أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال ، ثم تتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فما يعظم موقعه عليهم ، قوله تعالى : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »^(٦) ؛ وقوله تعالى : « إنك لا تهدي من أحببت

(١) ح : م : بفعل الغير (٢) ح : وإن (٣) ح : قس : ما
(٤) ح : على تفرد سبجانه وتعالى (٥) ح : م : فى لإبطال (٦) يونس ك : ١٠ : ٢٥

ولكن الله يهدي من يشاء»^(١)؛ وقوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً»^(٢)؛ وقال عز وجل: «من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون»^(٣).

واعلم أن الهدى في هذه الآي^(٤) لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال. ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذي رُمناه، فقد يرد والمراد به الدعوة؛ قال الله تعالى: «وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم»^(٥)، معناه وإنك لتدعو.

وقد ترد الهداية ويراد^(٦) بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة، قال الله تعالى: «فلن يضل أعمالهم، سيهديهم ويصلح بالهم»^(٧)؛ فذكر الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنى بهم المهاجرين والأنصار، ثم قال: سيهديهم، فينبغي حمل الآية^(٨) على ما ذكرناه. وقال الله تعالى في الكفار: «فاهدوهم إلى صراط الجحيم»^(٩)، معناه اسلكوا^(١٠) بهم إليها، والمعنى بقوله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم»^(١١)، الدعوة؛ ومعنى الآية، أنادعونا ثم فاستجبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى.

(١) القصص ك ٢٨ : ٥٦ (٢) الأنعام ك ٦ : ١٢٥

(٣) ل : من يهد والماء الثانية تحريف ، وصحة الآية من يهد الله

(٤) هذه الآية لم يذكرها ح ، م ؛ وهي من سورة الاعراف ك ٧ : ١٧٨

(٥) ح عبارته : أن الهدى في الآية (٦) الشورى ك ٤٢ : ٥٢ (٧) ح : والمراد بها

(٨) محمد ٤٧ : ٤ ، ٤ (٩) ح م عبارتهما : فيتبين حمل الهداية

(١٠) الصافات ك ٣٧ : ٢٣ (١١) ح : فاسلكوا بهم (١٢) فصلت ك ٤١ : ١٧

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال ، لتحيطوا علماً
بأننا لا نكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق ، ولكننا
نخصنا استدلالنا بالآي التي صدرنا الفصل ^(١) بها . ولا سبيل إلى
حملها على الدعوة ، فانه تعالى فصل بين الدعوى والهداية ، فقال :
« وَالله يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » ^(٢) ، نخصص الهداية
وعمم الدعوة ، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات . ولا وجه لحملها
على الإرشاد إلى طريق الجنان ، فإن ^(٣) الله تعالى علق الهداية على
مشيئته ^(٤) وإرادته واختياره . وكل مستوجب ^(٥) الجنان ، فتم على
الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة . وقوله تعالى : « فَمَنْ يَرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ
يُصِرْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ » ، فصرح بأحكام الدنيا . وشرح الصدر ^(٦)
وحرجه ، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه .

وإن ^(٧) استشهاد المعتزلة في ردّهم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها
مما يطابق معتقدم بالآيات التي طروناها ، فالوجه أن نقول : لا بعد
في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة

(١) ل : الفصل ؛ وما أثبتناه عن ح * م

(٢) ح ، م : أَكَلَا آيَةً : « إلى صراط مستقيم »

(٣) ح ، م : فَإِنَّهُ (٤) ح : بِمَشِيئَةٍ

(٥) ح : عِبَارَتُهُ : وَكُلٌّ مِنْ يَسْتَوْجِبُ

(٦) ح ، ل : الصُّدُورُ ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) ح : فَإِنْ

المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وجرجه له^(١). ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة^(٢) في النصوص التي استدللنا بها .

وأما^(٣) آيات الطبع والخطم ، فنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم »^(٤) ؛ وقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم »^(٥) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً »^(٦) ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية »^(٧) .

وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات ، واضطربت لها آراؤهم ، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال ؛ قالوا : فهذا معنى الطبع .

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام ، فإن الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبا^(٨) بها عن اقتهاره واقتداره على ضائر العباد وإسرارهم^(٩) . وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ، وصرح بذلك في قوله تعالى :

(١) ح ، م عبارتهما : وشرح الصدر ، ولا مجال ... الخ

(٢) ح : لتأويلهم المزخرف (٣) ح : فأما

(٤) البقرة م ٢ : ٧ (٥) النساء م ٤ : ١٠٠

(٦) ح ، م قصا : « وفي آذانهم وقراً » ؛ والآية من سورة الانعام ك ٦ : ٢٠

(٧) المائدة م ٥ : ١٣ (٨) ح ، ل : وأنيء ؛ وما أبتناه عن م

(٩) ح ، م عبارتهما : ضائر العباد وإسراره

« وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ » الآية (١) .
 فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب ؟ وكيف يسوغ
 ذلك لليب ؟ والواحد منا لا يمجز عن التسميات والتلقيبات ، فما وجه
 استيثار الرب بسلطانه ؟

وحمل الجبائي وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة أكثرهما
 بالدين ، وذلك أنهما قالوا : من كفر وسم الله قلبه سمة (٢) يعلمها الملائكة ،
 فإذا (٣) ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار .
 فهذا معنى الختم عندهما ، وما ذكرناه مخالفة لنص الكتاب وقوى
 الخطاب ؛ فإن الآيات نصوص في أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن
 سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد ؛ قال الله تعالى : « وجعلنا على
 قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » (٤) ، فاقترضت الآيات كون
 الأكنة مانعة من إدراك الإيمان (٥) . والسمة التي اخترعوا القول بها ،
 لاتنفع من الإدراك .

وإلى متى تعدى غرضنا في الاختصار ، وقد وضع الحق وحصل ،
 واستبان عناد المخالفين في تأويلاتهم ! والله الموفق للصواب (٦) .

(١) ح ٤ م قصا : « كالم يؤمنوا به أول مرة » ؛ والآية من سورة الأنعام ك ٦ : ١١٠

(٢) ح : بسمه (٣) ح : وإذا

(٤) ح ٤ م : قصا : « وفي آذانهم وقرا » (٥) ح : الحق

(٦) ح عبارة : في تأويلاتهم في الكسب ؛ ولم يذكر : « والله الموفق للصواب »

باب

القول فى الاستطاعة وحكمها^(١)

العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه . وذهبت الجبرية^(٢) إلى نفي القدرة ، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاله ، فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الإطلاق ، والحركات الاختيارية^(٣) والإرادية بمثابة الرعدة والرعدة .

والدليل على إثبات القدرة ، أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً ، فإنه يفرق بين حالته^(٤) فى الحركة الضرورية وبين الحالة^(٥) التى اختارها واكتسبها ، والفرقة بين^(٦) حالتى الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة . ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين ، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعاً : فكل واحدة من الحركتين ذهاب فى الجهة الواحدة وانتقال إليها ، ولا وجه لادعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعى ، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل

(١) ح : عنوان : « فصل » ، ولم يذكر : القول فى الاستطاعة وحكمها ؛ م نقص : « القول »

(٢) وتسمى أيضاً الجهمية ، أتباع جهم بن صفوان ، وقد تقدم ذكره . ومذهبها فى نفي الاختيار عن الإنسان لأى عمل من أعماله واضح البطلان .

(٣) ح نقص : الاختيارية (٤) ح ، م : حالته

(٥) ح ، م عبارتهما : الحركة التى اختارها (٦) ح عبارته : والفرقة فى حالتي

مثلين ؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين ، تعين صرفها إلى صفة المتحرك .

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم في إثبات القدرة ، على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض ، فنقول : يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد ، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس .

فإذا^(١) رجعت التفرقة إلى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد : إما أن يكون حالا ، أو عرضاً . وباطل أن يكون حالا ، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر ، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه ؛ وإن كان ذلك الزائد عرضاً ، يتعين كونه قدرة ، فإنه مامن صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار ، وتنتفي معظم الصفات المغايرة للقدرة ، مع ثبوت القدرة . ولسنا نستوعب الأقسام في مقدم الكلام^(٢) ، بل تجتزى بالتنبيه عليه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة والكراهية ؟ قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه وبين ارتعاده^(٣) وإن لم يكن له إرادة في حالتي غفلته وذهوله .

(٢) ح ، م قصا : مقدم

(١) ح : وإذا

(٣) ح ، م : ارتعاد به

فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة في الجارحة
وبنية مخصوصة ، وإلى انتفاؤها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه ، أقربها إلى
غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً ،
وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده في الحالتين على صفة
واحدة . فإذا بطلت هذه الأقسام ، تعين التنصيص على القدرة ، وهذا
سبيلنا في تعيين كل غرض يُنازع فيه ^(١) .

فصل

[القدرة الحادثة لا تبقى]

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا ^(٢) ، وهي غير باقية ،
وهذا حكم جميع الأعراض عندنا ، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة
والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدوها .
ونفرض هذا الدليل في القدرة ثم نستبين اطراده فيما عداها ، فنقول :
لو بقيت القدرة ثم قُدِّرَ عدوها لم يخل القول في ذلك : إما أن يقدر انتفاؤها
بطريان ضد ^(٣) ، وهو ^(٤) مذهب المخالفين ؛ وإما أن يقدر انتفاؤها بانتفاء
شرط لها . وباطل تقدير عدوها بطريان ضد ، فإنه ليس الضد الطارئ
بنفي القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان . ثم إذا

(١) ل : تنازع عليه ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) م : قس : عندنا (٣) م : انتفاؤها بضد (٤) م : قس : وهو

تعاقب ضدان ، فالثاني يوجد في حال عدم الأول ، فإذا^(١) تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد ، وقد تصرم ما قبله .

وباطل أن يقال تنتفي القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها^(٢) لا يخلو : إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهرآ ، فإن كان عرضاً : فالكلام في بقاءه وانتفائه^(٣) كالكلام في القدرة ، وإن كان جوهرآ فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر ، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فإذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها ؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر ، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في الصفات .

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعدم باعدام الله إياها فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفي محض ؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفيآ ؛ إذ لا فرق بين أن يقال : لا مقدور للقدرة ، وبين أن يقال مقدورها متنف .

فصل

[في القدرة الحادثة أيضاً]

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تفارق حدوث المقدور بها ، ولا تتقدم عليه ، ولو قدر ناسبق الإعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة^(٤) لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها . فلما ثبت أن القدرة الحادثة لا تبقى ، ترتب على ذلك

(١) ح : وإذا (٢) ح . فإن شرط القدرة (٣) م قص : وانتفاءه

(٤) ح ، م قصا : الحادثة

استحالة تقدمها على المقدور، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة، وذلك مستحيل لما سذكروه إن شاء الله عز وجل^(١).

فصل

[الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى]

الحادث^(٢) في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة، وإن كان متملقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها. وإذا بقي مقدور من مقدورات الباري تعالى، وهو الجوهر^(٣)، لا يبقى غيره من الحوادث، فلا يتصف في حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدوراً إجماعاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه، يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث^(٤)، وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا على طرد ذلك: يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويحوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه.

والدليل على أن الحادث مقدور، وأن الاستطاعة تقارن الفعل، أن نقول: القدرة من الصفات المتعلقة، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها، فإن^(٥) فرضنا قدرة متقدمة، وفرضنا مقدوراً^(٦) بعدها في حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور. فإننا إذا

(١) م نفس : إن شاء الله عز وجل (٢) ل ، م : والحادث ؛ ح : لم يذكر الواو
(٣) ح ، م زاد : إذ (٤) ح ، م : والحادث (٥) ح ، م : فإذا (٦) م زاد : لها

نظرنا إلى الحالة الأولى ، فلا يتصور فيها وقوع المقدور ، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها . فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان ، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار ، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى . ومنتزعة بعد ذلك بوجهين ، أحدهما أن المقدور لا يخلو : إما أن يكون عدما ، وإما أن يكون وجوداً ؛ ويستحيل كونه عدماً فإنه نقي محض ، والموجود عند المخالفين غير مقدور . والوجه الثاني أنهم^(١) زعموا أن الحادث بمثابة الباقي في استحالة كونه مقدوراً . ثم الإمكان في الحالة الأولى من وجود القدرة ، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ؛ فإن ساء ذلك فليكن الباقي مقدوراً في الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه في الحالة الأولى من القدرة ، ولا يحصى لهم^(٢) عن ذلك .

فإن قالوا : الحادث واقع كائن ، والحاجة تمس إلى القدرة للايقاع بها ؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها^(٣) انتفت الحاجة إلى القدرة ، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر . قلنا : هذا الذي ذكرتموه يبطل^(٤) بالحكم الملل بالعلة الموجبة له ، فإن الحكم في حال ثبوته تقارنه العلة ، وليس لقائل أن يقول : إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة

(٢) ح ، م هما : لهم

(٤) ح : زاد : عليكم

(١) ح ، م زاد : إذ .

(٣) م نقص : بها

له . وكذلك السبب المؤلّد ، قد يقارن وقوع المسبب ويجب^(١) ذلك فيه ، كما نذكره بعد الإستطاعة إن شاء الله عز وجل .

ثم^(٢) حق العاقل أن يفرض في تصوره ثلاثة أحوال : حالة عدم ، وحالة حدوث^(٣) بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . فأما حالة العدم فجارية على استمرار الإلتفاء ؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لاتتعلق بالقدرة فيها^(٤) لاستمر العدم ، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره ؛ وأما الحالة الثالثة ، فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة .

ثم ، قد التزمت المعتزلة أمراً لاخفاء بطلانه ، فقالوا : إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع في الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة . ثم العجز يظهر أثره في الحالة الثالثة من وجود القدرة ، وهي الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور^(٥) في الحالة الثانية ، مع العجز . وكذلك لو مات القادر في الحالة الثانية ، تصور وقوع المقدور مع الموت ، إذ لم يكن الفعل المقدور^(٦) مشروطاً بالحياة . ولا يرتضى عاقل ركوب هذه الجهالة .

(١) ل : ووجب ؛ والثبت عن ح ٦ م (٢) ح زاد : بن (٣) ح : وجود

(٤) م ، ح عبارتها : فلولا تعلق القدرة بها (٥) م : القدم

(٦) ل عبارته : لم يكن الفعل سفة واحدة مشروطاً بالحياة ؛ والثبت عن ح ، م

فإن قيل : كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض في التعلق . فإذا حكمت بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة المعجز المعجوز عنه ، وذلك مستحيل ، فإن المرء يعجز^(١) عما يتوقعه في المآل . وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن المعجز يتقدم على المعجوز عنه ، بخلاف القدرة ، وذلك باطل : فإن المعجز ينبغي أن يتعلق على حسب تعلق القدرة ، مع التناقض المعتقد بين الضدين ، ولذلك لا يتصور المعجز عما لا يتصور الإقتدار عليه .

فاعلم ذلك ، واقطع بأن من قال : العبد عاجز عن الأجسام والألوان ، فهو متجوز . والمراد بالمعجز المتجوز به انتفاء القدرة ، وهذا كما أن الجهل ضرب من الإعتقاد . وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلاً به ، وإن لم يكن معتقداً شيئاً ؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها ، كما أن المتحرك على اختيار^(٢) قارء على حركته مع حركته .

(١) م عبارته : فإن المعجز عما يتوقعه في المآل

(٢) ح ، م : على الاختيار

فصل

[مقدور القدرة الحادثة واحد]

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، وقد ^(١) ذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالمضادات ، وذهب الأكثرون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد . ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات . وهم متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين ، في محل واحد جميعاً ^(٢) في وقت واحد وإنما يقع مثلاً كذلك بالقدرتين . فإن كثرت أعداد الأمثال ، مع اتحاد المحل والوقت ، كثرت ^(٣) القُدُرُ على عدتها .

والأولى بنا بناء هذه المسألة على التي قبلها ، فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين : لو تعلقتهما لقارتهما ، ومن ضرورة ذلك اقترانهما ، وهو باطل على الضرورة . فإن استحالة اجتماع الضدين مدركة بالبداية ^(٤) ، وإن فرضنا الكلام في المختلفات التي لا تتضاد قلنا : لو تعلق قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد ، لوجب أن تكون القدرة القادرة على الديب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات . وهذا مما يعلم بطلانه ،

(١) ح ٤ م نقصا : وقد

(٢) ح ٤ م : جما

(٣) ل : كثر ، والثبت عن ح ، م

(٤) يريد بداية النظر ، وذلك مفهوم

ويستغنى فيه عن سبر نظر وتقسيم فكر . ثم البناء على المسألة المتقدمة يطرد في هذا الطرف .

فنقول : ^(١) للمخالفين إذا حكتم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين ، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلا عن الثاني ؟ فإن قالوا : إنما يقع من الضدين ما تجرد القصد إليه ، ولذلك يختص بالوقوع ، فهذا ^(٢) باطل من وجهين : أحدهما أن الغافل والتأثم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة ، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها للذي لم يقع : والوجه الثاني ، أن قول : إذا وقعت الإرادة مقدورة ، والكراهية التي هي ضد لها مقدورة أيضاً ، فإلّا بالإرادة اختصت بالوقوع ، والإرادة لا تراد عندكم ؟ ولا مخلص للمعتزلة من هذا المضيق والواقع عندنا مقدور ، ولذلك ^(٣) وقع بخلق القدرة عليه ، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع .

ومما أُلزم المعتزلة في ذلك ، أن يقال لهم ^(٤) : النفلة تضاد العلم ؛ ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان النفلة كما يعدم السواد بطريان البياض ، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشئ قادراً على النفلة عنه ، ومعلوم

(٢) ل ، ح ، م : وهذا

(١) ل : وتقول ، والثبت عن ح ، م

(٣) ح قس : ولذلك ، م عبارته : الواقع عندنا مقدوراً وقع وكذلك بخلق الخ

(٤) م : أن قيل لهم

قطعاً أن الغفلة غير مقدورة . وللمعزلة في ذلك خبط لا يحتمل هذا المتقد ذكره .

فإن قالوا : سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشيء والافتكاك عنه ، وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد مُلجأً إليه غير واجد عنه محيصاً . وهذا الذي ذكروه دعوى محضة ، واقتصار على ذكر المذهب . فليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه ، وسبيل تعلق القدرة بالحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم ، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضده .

ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم ، مع مصيرهم إلى أن المنوع قادر على ما منع منه . وأصلهم أن المقيّد المربوط^(١) قادر على المشي والتصعد في الهواء^(٢) . فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور ، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده .

(١) م : المقيّد المنوط

(٢) ل : عبارته : قادر على منع الشيء والتصعد في الهواء ؛ وما أثبتاه عن م

فصل

[التكليف بما لا يطاق]

فإن قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق ، فأوضحوا ما ترتضونه منه ، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف ما لا يطاق تكثر صورته . فمن صورته تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل . واختلف جواب شيخنا رضى الله عنه في جواز تكليف من لا يعلم ، كالغشى عليه والميت .

والدليل على جواز تكليف المحال ، الإتفاق على جواز تكليف المبدى القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه ، وقد أقننا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام . فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه ، وإن كان ذلك غير ممكن ، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه .

فإن قيل : القيام ممكن على الجملة ، بخلاف جمع الضدين ؛ قيل : وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين ، وإنما المأمور به قيام^(١) مقدور عليه .

(١) ح عبارته : قيام غير مقدر عليه

فإن قيل : المأمور بالقيام منهى عن تركه ؛ فلتن كان القاعد ، في حال قعوده ، غير قادر على القيام بالمأمور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه ، وهو متعلق التكليف . وهذا أقرب وجه ذكر في ذلك ، وهو على التحصيل ^(١) باطل من وجهين : أحدهما أن الأمر بالترقي في السماء ^(٢) من تكليف المحال عند ثقافته ، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا ، وهو ضد للترقي والتحليق في جو السماء ^(٣) . والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهيًا عنه ^(٤) ، فليس المقصود القعود ، بل المقصود بالطلب ما لا قدرة عليه وهو التحليق في جو السماء ^(٥) .

فإن قالوا : الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب إرادة ، وإرادة جمع الضدين مستحيلة ؛ قلنا : هذا منبئ ^(٦) على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للأمر ، وليس الأمر كذلك عندنا . فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان ، وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان ^(٧) .

فإن قيل : ما جوزتموه عقلا ، هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال

(١) ح ، م : على تخيله (٢) ل : بالترقي إلى السماء ؛ والشب عن ح ، م
(٣) ل عبارته : وهو ضد للترقي في جو السماء والتحليق في جو السماء ، وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ل عبارته : والوجه الآخر وإن كان القعود منهيًا عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ح ، م قصا : وهو التحليق في جو السماء (٦) ل : هذا منبئ ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ل عبارته : يأمر بالإيمان وإن كان شقيا في علمه ولا يريد منه وقوع الإيمان ؛ وما أثبتناه عن م .

شيخنا ذلك^(١) واقع شرعا ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب^(٢) بأن يصدق النبي^(٣) ويؤمن به في جميع ما يخبر به^(٤) ، ومما أخبر به^(٥) أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع تقيضين . وقد نطقت^(٦) آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف مالا طاقة به ، فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به »^(٧) ؛ فلو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساءت الاستعاذة منه .

فصل

[القدرة على الألوان والطعوم ونحوها]

فإن قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد^(٨) ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لهم على الجملة لاتصفوا بالمعجز عنها إذا لم يقدرُوا^(٩) عليها ، إذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده . فإن قيل : ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها ؟ قلنا : لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم ، إذ المعجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها . والدليل عليه أن المعجز عما يجوز أن يكون مقدورا ، يجب أن يكون مدركا عند

(٢) م : أبا جهل
(٤) ح زاد : عنه
(٦) ح : نطقت بذلك
(٨) ح : للبشر

(١) م قس : ذلك
(٣) ل ، م قصا : النبي ؛ والثبت عن ح
(٥) ح ، م زادا : عنه
(٧) البقرة م ٢ : ٢٨٦
(٩) م : ولا اقتدار

انتفاء الآفات المانعة من العلوم . ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضاً ، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزاً ، فيلزم إدراك كل عجز لذلك . فإذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها ، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات . والله الموفق للصواب .

فصل

[قدرة الله تعالى على ما لا يقع]

ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث ، فإيقاعه مقدور له . ويتبين ذلك بالمثل أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا ، وإن علم أنها لا تقع ناجزة ، وقد اضطرب المتكلمون في هذا الفصل ، ولا محصول^(١) للاختلاف فيه عندي .

فإن المعنى بكون المعلوم الذي لا يقع مقدوراً لله تعالى^(٢) أنه في نفسه ممكن ، وأن القدرة عليه في نفسها سالحة له ، لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان ؛ فهذا المعنى بكونه مقدوراً^(٣) ، ثم ما علم الله أنه لا يقع ، فإنه لا يقع^(٤) قطعاً .

(١) ل : ولا عصوا ؛ وما أثبتناه من ح ، م

(٢) ح ، م عبارتهما : فإن المعنى يكون خلاف المعلوم مقدوراً أنه الخ

(٣) ح ، م عبارتهما : فهذا معنى كونه مقدوراً . (٤) ح ، م : فلا يقع

فصل

[مشتمل على الرد على القائلين بالتولد^(١)]

القدرة الحادثة لاتتعلق إلا بقائم بحملها ، وما يقع مبانئاً لحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلاً للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه . فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه^(٢) ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق .

وذهبت المعتزلة إلى أن^(٣) ما يقع مبانئاً لحل القدرة ، أو للجملة التي محل القدرة منها ، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فإذا اندفع الحجر عند الإعتدال عليه ، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بحمل القدرة .

ثم المتولد^(٤) عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدوره^(٥) بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقدم^(٦) بحمل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بحمل القدرة ، في خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لا يولد ؛ وليس غرضنا التمرض لتفاصيل مذهبهم .

(١) ل : مشتمل في الرد ... الخ ؛ ح : على الرد ... الخ ؛ م : مشتمل على القائلين بالتولد

(٢) ح ، م : اعتماد معتد عليه (٣) ح نقص : أن

(٤) ل : التولد ؛ والفيت عن ح ، م (٥) ل ، م قصا : له ؛ ولثبت عن ح

(٦) ح ، م زادا : عندهم

والدليل على صحة (١) ما صار إليه أهل الحق أن الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو ؛ إما أن يكون مقدوراً ، أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً ، كان ذلك باطلاً من وجهين : أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع ، فإذا كان السبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه ، ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد ، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع ، واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً ، فيوجد السبب بوجود السبب جرياً على ما قدمناه من الاعتقادات . والوجه الثاني أن السبب لو كان مقدوراً (٢) لتصور وقوعه دون توسط السبب : والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للباري تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب . فإن قالوا : الباري سبحانه وتعالى قادر بنفسه ، والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاعتقاد على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة ؛ قلنا : هذا لا تحصيل له ، فإن القدرة عندكم لا تؤثر في إيقاع المقدور شاهداً . وإنما الموضع للفعل كون القادر قادراً . ثم هذا الحكم شاهداً يعلى بالقدرة . وهو

(١) ح ، م هما : صحة

(٢) ح زاد : للعبد

غائب غير مطلق لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عنكم . ولذلك ^(١) زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وغائباً الاختراع ، وقضيتهم باختصاص العبد بمقدورات لا تنهاى ، ولا يغيثكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد . وأنتم مطالبون في ذلك بما أنكرتموه ؛ فلم ^(٢) ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة في التسوية بين الشاهد والغائب في حكم المقدورات .

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد ^(٣) ، وهو ^(٤) القسم الذى اعتنينا بإبطاله ، وهذا يبطل ^(٥) مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عدها ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين .

(١) ح : وكذلك
(٢) ح زاد : لم يبق لهم استروح
(٣) ح : م : وهذا
(٤) ح : م : وهذا يبطل

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معتقده فضايح تأباها المقول ،
ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رمى سهماً ، ثم اخترمته المنية
قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل^(١) بها وصادف حيا ، ولم يزل
الجرح سارياً إلى الافضاء إلى زهوق الروح^(٢) في سنين وأعوام ،
وكل ذلك بعد موت الراى ، فهذه السرايات والآلام أفعال للراى
وكل ذلك بعد موت الراى^(٣) وقد رمت عظامه ، ولا مزيد في الفساد
على نسبة قتل إلى الميت .

وكل ما دللنا به على تفرد البارى سبحانه بخلق كل حادث ، فهو
جاري في هذا الفصل رداً على من يزعم^(٤) التولدات مخترعة
لفاعل الأسباب .

فإن قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعى
ومبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرۃ القاعة بحالها
تقع على حسب الدواعى والقصود ؛ فهذا^(٥) الذى ذكره مما نقضناه
في خلق الأعمال ، وأوضحنا بطلان التحويل عليه .

(١) ل : اتصف ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) ح : النفس

(٣) ح ، م : قصا ؛ وكل ذلك بعد موت الرمى

(٤) ل : يرسم ؛ والثبت عن ح ، م

(٥) ح ، ل ، م : وهذا ؛ والوجه مأثباته

ثم إن ما ذكروه ^(١) يطل بما يساعدونا على كونه غير متولد ، كالشبع والرى والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة ، والحرارة عند احتكاك جسم بجسم مع تحامل واعتماد ، وسقط الزناد عند الاقتراح ، وفهم المخاطب وخجله ووجهه عند الافهام والتخجيل والتخويف ؛ فكل ذلك ، وما جرى مجراه ، غير متولد عند الخصوم . وإن كان ما طردوه عند ^(٢) الوقوع على حسب القصود ، مطرداً فيها . فإن قالوا : ما استشهدتم به يختلف الأمر فيه ، ولا يطرد على وتيرة واحدة ، قلنا : فكذلك سبيل الرى والجرح ورفع الثقل وشيله وكل ما يتنازع فيه .

فصل ^(٣)

[فى القوى والمقول]

ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد ، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب ، من آثار الطبائع والقوى ؛ وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره ، من الاستحالات الضرورية ، فكلها آثار طبيعية ؛ وما يجرى به فى العالم العلوى العرى

(١) ح ، ل عبارتها : ثم إن على ما ذكروه ؛ م عبارته : ثم على أن ما ذكروه ؛ والوجه ما أثبتناه

(٣) ح : باب

(٢) ح ، م : من

عن النار والهواء والماء والأرض ، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها ، ثم تلك الآثار مستندة عندم إلى الروحاني الأول ، وهو يستند إلى الموجود الأول ، وهو الباري على زعمهم ، وهو سبب الأسباب وموجبها .

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه ، بل هو موجب للروحاني الأول ، ثم الروحاني الأول موجب للفلك ونفسه وعقله ؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذى يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر ، والآثار العلوية متناسبة لاختلاف فيها ولا يتورها قبول اختلاف الأشكال ، والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التى هى عليها ؛ وإنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة ، هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون فى هذه المواضع بالهيولى^(١) عن الجواهر ، ويعبرون عن أعراضها^(٢) بالصورة .

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوى ، وعالم الكون والفساد ، لا مفتوح لهما ، وهما مع الموجود^(٣) الأول كالمعلول مع العلة . والأولى^(٤) أن تقيم الدلالة القاطعة على حدث العالم ، وكل متعرض لاعتوار

(١) ل : كالهوى ؛ والثبت عن م

(٢) ح عبارته : ويعبرون عن الجوهر بالهيولى فى هذا الوضع ، ويعبرون عن الأعراض بالصور

(٣) ح : الوجود (٤) ح ، م زادا : بنا

الأكوان عليه ، وفي إثبات ذلك نقض أصلهم .

ثم كل ما ذكره تحكم لا محصول له . ولا يزال لهم في هذه المواقف ، التي يسمونها الإلهيات ، اصطبار على إعتبار النظر وامتحانهم أيام بمسالك الحجاج . وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون أن الإلهيات إنما يتوصل إليها بتهديب القريحة ، والرياضيات التي هي خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان . ومن تهذب بها قبل الإلهيات من غير حجاج .

ومن عجيب أمرهم ، أنهم يُزرون على قواطع المتكلمين ، ويزعمون أنها مغالطات وأحسن رتبها الجدليات ، وليس منها الأقيسة البرهانية ؛ ثم يجتزون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج ، مع أنه عندهم من أخفى الخفيات . فيقال لهم : هلا اكتفيت بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه ؟ وما الذي دلکم على إيجاب الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني مادونه ؟ وهل هذا إلا تحكم محض لا محصول له ؟ ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك .

وأما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر ، فلا محصول له ، فإنهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار ؛ فإن عنوا باجتماعها بداخلها فذلك محال ، لأن التحيز لا يقوم بحيث متحيز . ولو جاز^(١)

قيام متحيز بحيث متحيز لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة ، من غير تقدير عدم شيء منها ، وهذا معلوم بطلانه على الضرورة ، ولو تداخلت العناصر لا اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار ، والرطوبة التي هي صورة الهواء ، والبرودة التي هي صورة الماء ، واليبوسة التي هي صورة الأرض ، وذلك معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإن زعموا أن العناصر تتجاوز ، وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته ؛ فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها ، والعناصر متحيزة فإنها شواغل أحياز ذوات أشكال ، وهي أجزاء هيولانية على صور . فاكثفوا بذلك في هذا المعتقد .

فصل

[في إرادة الكائنات]

لما رأينا هذا الفصل متعلقاً بأحكام الإرادة ، وخلق الأعمال ، ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هذه الأصول . وقد حان أن نذكر مذهب أهل الحق في إرادة الكائنات ، والرد على مخالفهم .

فذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرها ، نعمها وضرها .

ومن أئمتنا^(١) من يطلق ذلك عاماً ، ولا يطلقه تفصيلاً . وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى ، لم يخص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به ، وإن كان يعتقد ، ولكنه يجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل ، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريد الله تعالى يأمر به ويحرض عليه ؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل . فإنك تقول : العالم بما فيه لله تعالى ؛ وإن فرض سؤال في ولد أو زوجة ، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى ؛ ومن حقق من أئمتنا ، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث : ممماً ومخصصاً ، مجملاً ومفصلاً .

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه ، ومنع إطلاقه ، المحبة والرضا فإذا قال القائل : هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه ؟ فن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين :

فقال بعضهم : المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وافضاله ، وهما من صفات أفعاله ؛ وإذا قيل « أحب الله تعالى عبداً »^(٢) ، فليس المراد به تحننا عليه وميلا إليه ، بل المراد إنعامه على عبده . ومحبة العبد لربه تعالى إذعابه له واتباعه لطاعته^(٣) ، فإنه تعالى يتقدس عن أن يعيل أو يعال إليه^(٤)

(١) ح ٤ م : ثم من أئمتنا

(٢) ح : العبد

(٣) له عبارته : إذعابه له في القيادة لطاعته ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) ل : أو يعال عليه ؛ والثبت عن ح ، م

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول :
إذا تعلق الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا ، وإذا تعلق
بنقمة تنال عبداً^(١) فإنها تسمى سخطا . ومن حمل المحبة على صفات
الأفعال ، حمل السخط^(٢) أيضا عليها .

ومن حقق من أثبتنا لم يَكُ عن تهويل المعتزلة ، وقال المحبة بمعنى
الإرادة وكذلك الرضا ، والرب تعالى يحب الكفر ، ويرضاه كفر معا قبا
عليه^(٣) . فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة ، فيترتب على ذلك أمر معترض
في الفصل ليس من مقصوده .

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة ، فإن
الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد^(٤) ، والرب تعالى أزلي لا أول له ؛ وإنما
يريد المرید أن يكون مالم يس بكان ويجوز كونه ، وإن يعدم^(٥) ما يجوز
عدمه . وما ثبت قدمه واستحالة عدمه ، لم تتعلق به الإرادة .

والذي يكشف الحق في ذلك ، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا ،
وكانت استحالة واجبة ، يتمتع أن يريد المرید استحالة^(٦) اجتماع الضدين .

(١) م قس : فإنها تسمى محبة ورضا ، وإذا تعلق بنقمة تنال عبداً

(٢) ح زاد : والرضا

(٣) ل قس : عليه ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ل : بمجدد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ح عبارته : أو أن لا يعدم ؛ م عبارته : أولا يعدم

(٦) ح ، م قلنا : استحالة

وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب ، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً ، مع اعتقاده وجوبه وتقديره استمرار الوجود له . ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل .

قالت المعتزلة : الرب تعالى مرید لأفعاله سوى الإرادة والكراهة^(١) وهو مرید لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد ، كاره للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها^(٢) ، وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال ، فالرب عندهم لا يريد لها ولا يكرهها .

ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل^(٣) : أحدهما البناء على خلق الأفعال ، وقد بينا أن كل خلق فالله عز وجل ربه وخالقه . ثم يجب من ذلك كونه تعالى مریداً لكل حادث ، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه . والثاني أن نخصص العقل^(٤) بطرق مغنية عن البناء ، مشوبة بالسمع ، وموجب الشرع .

فما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعالىه وتقديسه عن سمات النقص ووضع القصور ؛ ثم اتفق أرباب الأبواب على أن نقوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال ،

(١) ح عبارته : والكراهية من فعل غيره ، م عبارته : سوى الإرادات والكراهية .

(٢) م عبارته : كاره للمحظور من أفعالهم والمباح منها ... الخ

(٣) ح نفس : سبر ، م عبارته : ولنا في ذلك الفصل مسلكان

(٤) ل ، م : الفصل ؛ وما أثبتناه عن ح

وتقيض ذلك دليل تقيضه . فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد ، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته ، فقد قضوا بالقصور؛ و^(١) قالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده .

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك ، يهون مدرك جميعها والتفصي عنها . ونحن نذكر ما يخيلون به ، ويستدلون به الطعام والموام .
فما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على إلقاء الخلق واضطرارهم إلى الإيمان ، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة . وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدر آ على سوق الخلق ^(٢) اقتهارا واقسارا إلى ما أراد .

وهذا الذي ذكروه تلبس لا تحصيل له . فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة المطيعين ، وإنما المعنى بالإلجاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار . والذي ذكروه لا تحصيل له ؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذعنون للحق ، وإن عظمت الآيات ، وهذا غير بعيد في جائزات العقول . والذي يقرره أن ^(٣) المعتزلة قالوا : رب عبد يعلم الرب تعالى أنه

(١) ل زاد : قد ؛ ولم يذكر ما خ ، م (٢) ح ، م : الخلاق (٣) ح خمس : أن (١٦)

ليس في المقدور لطف يفعلها البارئ تعالى به فيؤمن عنده ، فإذا لم يكن ذلك بعيداً في اللطف ، لم يعمد في الآيات المخوفة .

والذي يقطع هذا التشبيب أن تقول : لو أجنوا لما كان إيمانهم مثاباً عليه عندهم ، ولو قدر ذلك لكان قبيحاً ، والرب سبحانه لا يريد القباح على زعمكم ، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه . ومن ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء والاضطرار ، فالذي أراد لا يقدر على تحصيله ، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريده ؛ تعالى الله عن قول الزائفين ^(٢) .

فإن قالوا : إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضاً أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد . وهذا ساقط من الكلام ؛ فإن ما لم يقع مما أمر به ، إنعالم يقع لأنه لم يرد أن يقع ، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره ؛ وإذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الإرادة من جهة غيره . فشتان بين ما ألزمونا به ، وبين ما ألزموه .

ومما يقوى التمسك به إجماع السلف الصالحين ، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ، على كلمة متلقة بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات ^(٣) ، وهي قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ومما يطيش عقولهم ، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون ^(٤) القادر على إبراء ذمته ، إذا قال : والله لأقضين حق غريمي غداً إن شاء الله

(١) ح : البطالين

(٢) ح ، م : اللوات

(٣) ح . ل . م زادوا : عليه ؛ ولم نروجها لإبائها

عز وجل، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه، فلم^(١) يحنث الحالف لاستثنائه بمشيئة الله، وينزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حقه غداً إن شاء زيد ، ثم^(٢) استبهمت مشيئته ولم يحط بها . فلو كان الرب تعالى مريداً لقضاء الدين لا محالة ، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حق غريمي غداً إن شاء زيد ، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحنث لا محالة . ومما يقوى إلزامه ، أن تقول : الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين ، وذلك واجب في حكمه ؛ فينبوا معاشر المعتزلة مانسائكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له^(٣) ، والإرادة حادثة عندكم . فلا يكادون يضبطون في ذلك وقتاً موقوتاً ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتاً . شبهة [أخرى] للمعتزلة^(٤) فما تمسكوا به ، وفي ذكره والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه ، أن قالوا : الأمر بالشيء يتضمن كونه مراداً للأمر ، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه ويأباه ؛ وكذلك انتهى عن الشيء يتضمن كونه مكروهاً للنهي ، ويستحيل أن يكون الناهي على حكم الحظر مريداً لما نهى عنه . وأكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الأمر الجازم ، وبين إبداء كراهية الأمور به متناقض ، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء والنهي عنه ؛ إذ لا فرق

(١) ح ، م : فلا (٢) ل : فلما استبهمت ؛ والتبت عن م

(٣) ح عبارته : التي تقدم الإرادة به

(٤) ل عبارته : شبهة للمعتزلة ؛ م عبارته : شبه العترة ، ومما الخ .

بين أن يقول القائل : أمرك بكذا وأنهاك عنه ، وبين أن يقول : أمرك بكذا وأكره منك فعله . وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للامر ، فيخرج من ذلك كون الباري تعالى مريداً للإيمان من علم أنه لا يؤمن ، لأنه أمر له بالإيمان .

والجواب على ^(١) ذلك من أوجه ؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه ، من كون الامر كارهاً لما أمر به ، غير بعيد شأهراً . وقد ضرب المحصلون ^(٢) لما نبهه أمثلة ، ونحن نجتزئ بواحد منها .

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ في ردعهم وقمعهم ويرح بهم ضرباً ؛ فإذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت ، وهم بأن يزجره ويبالغ في تأديبه ، فلما استحضره وبث إليه خبره قال معتذراً : إنما صدر مني ما صدر لاستمضاء عيدي وتمردهم ^(٣) وإبدائهم صفحة الخلاف . فاتهم السلطان أمره ^(٤) ولم يثق بما قاله ، وبقي مستمر الصدر عليه ، فرام سيد المييد تحقيق مقالته ونفى الظن عن أحواله ، وقال للسلطان : آية صدق أنى استحضر عيدي وأمرهم بمرأى منك ومسمع أمراً جازماً تتنفي عنه جهات التأويلات ؛ فإن هم خالفوني وعصوا أمرى ، استبان للملك صدق ؛ وإن أطاعوني ، فأنا المتعرض

(١) ح ، م : عن (٢) م عبارته : وقد ضرب (بالبناء للجهول) لما نبهه ... الخ

(٣) ل : وتموئدهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٤) ح ، م عبارتهما : فاتهم السلطان

لسخطه . فإذا استحضرهم ، وأمرهم ونهاهم وزجرهم ، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

فإن قالوا : ما يصدر منه في الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة ، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة ، بحيث لا يستريب فيه العيب ، بل يضطرون إلى ^(١) معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء ، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاء على البديهة والضرورة ؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وإنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في خواه ؟ ^(٢) ولو لم يكن الأمر كذلك ، لم تقبل معاذيره ، ولم يتسق تقديره .

ومما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للأمر ، أصل النسخ ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته ، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مراداً . فإن الواجب إذا حظر وحرّم ، فيجب على أصل العتلة أن يعود ما كان مراداً مكروهاً ، وذلك غير سائق في أحكام الله تعالى إجماعاً ، وهو دال لو ثبت ^(٣) على البداء ، والرب تعالى متقدس عنه . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به ، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروهاً ؛ فيخرج

(١) ل زاد : لفظ ؛ وما أنبتاه عن ح ، م (٢) م نقص : في خواه

(٣) ل نقص : لو ثبت ؛ وما أنبتاه عن ح ، م

من مضمون ذلك ، أن المأمور به أولاً لم يكن وقوعه مراداً للأمر .
 فإن قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم ، وإنما هو تبين مدة
 العبادة على حكم التخصيص ؛ فهذا الذي ذكروه رد للنسخ جملة ، والتزام
 لمذهب ^(١) منكره من اليهود وغيرهم . وسنذكر النسخ وحقيقته ،
 والرد على جاحديه في النبوءات إن شاء الله عز وجل .
 ومما تمسك الأئمة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً للأمر ،
 قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام . فإنه صلى الله عليه وسلم أمر
 بذبح ولده ، ولم يرد ذلك منه .

وللمعتزلة خبط في درء حجة الله تعالى لا يغيثهم عما أريد بهم . فمنهم
 من يقول : لم يكن إبراهيم عليه السلام مأموراً بذبح ولده تحقيقاً ، وإنما
 تخيل أمراً في حلمه وحسبه أمراً ؛ وهذا إزدراء عظيم على الأنبياء وحط
 من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمن
 الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده
 علماً بكونه مأموراً أو غير مأموراً ؟ وتجويز ذلك يسقط الثقة بما
 ينقلون من أوامر الله تعالى .

ومنهم من يقول : إنما كان مأموراً بالشد والربط والتلّ للجبين ^(٢)
 وإرهاق المدينة ، والتعرض لمقدمات الذبح ، دون الذبح . وهذا من

(١) ل : بمذهب ؛ وما أئتمناه عن ح ، م

(٢) ل ، م قصا : للجبين ؛ وما أئتمناه عن ح ، وهو موافق لما ورد في القرآن الكريم

الطراز^(١) الأول ؛ فإننا على اضطرار فاعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام^(٢) ابتلى بذبح ولده ، ومن هذا^(٣) عظم بلاؤه ، كما قال تعالى : « إن هذا هو البلاء المبين »^(٤) ، واقتداؤه بالدبح العظيم أعظم^(٥) آية على ذلك . ولا يسوغ أن يعتقد النبي في أمر الله تعالى خلاف مقتضاه . فإن قالوا : الدليل على أنه لم يكن مأمورا بالدبح ، أنه لما شد يديه ورجليه رباطاً ، وتلّه للجبين ، قيل له : « قد صدقت الرؤيا »^(٦) ، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذا غفلة منهم وذهول عن الحق ؛ فإنه ما قيل له : « حققت الرؤيا » ، بل قيل : « صدقت الرؤيا » . أي اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فأنحجز الآن عن^(٧) إمضاء الأمر : فقد رفع عنك ، وفدى ولدك عن الذبح المأمور به بالذبح العظيم . فإن قالوا : كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفرى أوداجه ، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله ، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثاني ، فقد أمر بالدبح وأريد منه ذلك ؛ وهذا الذي ذكرناه افتراء عظيم وتخرص^(٨) على معنى الكتاب . فإنه تعالى قال مخبراً عنهما : « فلما أسلما وتلّه للجبين ، وناديناه أن يا إبراهيم » الآية^(٩) :

(١) م : الطراز (٢) ح ، م زادا : اعتقد أنه (٣) ح : وهذا
 (٤) الصادت ك ٣٧ : ١٠٦ (٥) ح ٤ م : أسدق
 (٦) الصادت ك ٣٧ : ١٠٥ (٧) ل نفس : عن ؛ والثبت عن م ، ح
 (٨) ل : وتجزم ؛ والثبت عن ح ٤ م (٩) الصادات ك ٣٧ : ١٠٣ ، ١٠٤

فاقتضى ظاهر الخطاب أنه كما ^(١) قلّه ، نودي بالتخفيف ، واقتداؤه ^(٢) من الدلالات القاطعة على أنه لم يمثل ما أمر به . ثم ما نقلوه ^(٣) لا يسمى ذبحاً ، وإنما الذبح فصل الحلقوم والمرى وفري الأوداج ، مع بقائها على انفصالها إلى تمة الذبح . فبطلت حيلهم ، واتجهت حجة الله عليهم . وما ذكروه ، من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته ، دعوى ، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين ، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فإن ^(٤) عم الأمر تعلقاً ، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل ذلك ما هووا به . ومن الدليل على ذلك ، أن الواحد منا لو قال لعبده : قد أزحت علتك ، وقويت مُنتك ، وأتممت عدتك ؛ حتي لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات ^(٥) ، والتسرع إلى القربات ، وسد الثغور : مع علمي قطعاً بأنك تفجر وتقطع الطرق ، وتسعى في الأرض بالفساد ، وتستعين بما أمددتك ^(٦) على خلاف الرشد ؛ فيعد ^(٧) ذلك متناقضاً عرفاً وإطلاقاً .

(١) ح : لنا
(٢) ل : واقتداؤه ؛ والثبت عن ح . م
(٣) ل : عبارته : ثم ما نقلوه يقولوا فعليه لا يسمى ذبحاً ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م
(٤) ح : وإذا ؛ م : فإذا
(٥) ل : عبارته : لا تألوا جهداً في اقتناء الخيرات ؛
(٦) م : زاد : به
(٧) ل : عبارته : فلا يبعد ذلك . . الخ ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م

والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يعمله ، ويعلم أنه في إمباله يسعى على الردى ويتبع الهوى ، ولو اخترم قبل حُلْمه لفاز ونجا . فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قدر في أمر الله ، فلا تناقض فيما ادعوه .

ومما يتمسكون به كثيرا ، أن قالوا : الإرادة تكتسب صفة المراد بها ^(١) ، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً ، وهذا من تخيلهم العرى عن التحصيل ؛ فهم مطالبون بالدليل عليه ، غير مغلين بالاختصار على محض الدعوى ^(٢) .

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً ، لكانت إرادة الطاعة طاعة ، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلاخ عن رتبة الدين . ثم الإرادة عندنا أزلية ، وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ . والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور الفجرة ، من غير حاجة ماسة إليه ، فذلك سفه منه ؛ والرب تعالى عالم بجميع ^(٣) المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا . فهذه قواعد شبههم ، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها .

(١) ح ، م نقصا : بها

(٢) ل عبارته : والاختصار على محل الدعوى ؛ م عبارته : غير مغلون والاختصار على محض

(٣) ح ، م : بجملة

الدعوى ؛ والثبت عن ح

فصل

[مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة]

[استدل المعتزلة] ^(١) بظواهر من كتاب الله تعالى ، لم يحيطوا بفحواها ، ولم يدركوا معناها . منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » ^(٢) . وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدهما الجرى على موجبها ، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة ؛ والوجه الثاني حمل العباد على الموقنين للإيمان ^(٣) الملهمين للايقان ، وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا . وهذه الآية تجرى مجرى قوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » ^(٤) ؛ فليس المراد جميع عباد الله ، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم .

ومما يستروحون إليه قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا » ^(٥) الآية . قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية ، أن الرب سبحانه أخبر عنه ، وبين أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا ، ثم وبخهم ورد مقاتلتهم ؛ ولو كانوا ناصقين بحق ؛ مفصحين بصدق ؛ لما قرعوا .

قلنا : إنما استوجبوا التوبيخ ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء ^(٦) ، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض

(١) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يقتضيها (٢) الزمر ٣٩ : ٧

(٣) ل : بالإيمان ؛ والتبت عن ح ، م (٤) الإنسان ٧٦ : ٦

(٥) الأنعام ٦ : ١٤٨ (٦) ح ٤ م عبارتها : ويبغون درأ دعوة الأنبياء

الأمر إلى الله تعالى ، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا^(١) بما احتجوا به على النبيين ، وقالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » الآية ، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوى عليه بعقدهم . والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن »^(٢) . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى ، والكفر بالآية كفر بالله تعالى !

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »^(٣) . وهذه الآية عامة في صيغتها ، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم ، بحجة عند منكرى العموم . ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال ، أو يتصدى للاجمال . ومن مذهب المعتزلة ، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً في بقية المسميات ، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصاً .

ثم قد قيل : إن المراد من الآية تبين غنى الله تعالى عن خلقه ، وافتقارهم إليه ، فهذا هو المقصود ، وآية ذلك قوله تعالى : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون »^(٤) ؛ فكأن معنى الآية : وما

(١) ح ، م ، ن : تطلوا (٢) ح أكل الآية : « وإن أشم إلا تخرسون » الأنعام ٦ : ١٤٨

(٣) القاريات ك ٥١ : ٥٦ (٤) القاريات ك ٥١ : ٥٧

خلقت الجن والإنس لينعموني ، وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي ^(١) .
ثم أصل العبادة التذلل ، والطريق المعبّدة هي المذلة بالدوس
بالخف والحافر وأقدام المستطرقين ، والمراد بالآية : وما خلقتهم إلا ليلذلوا
لى . ثم من خضع فقد أبدى تذله ، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة
واضحة ^(٢) على تذله وإن تخرص ^(٣) واقتري . والحمل على ذلك أفضل من الحمل
على تناقض ؛ فإن الرب تعالى علم أن معظم الخليقة يكفرون ، فيكون
التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوثق ، وهذا لا وجه له .
ومما يستدلون به قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما
أصابك من سيئة فمن نفسك » ^(٤) . قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية
دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم ، فإنه عز من قائل قال : « وإن تصبهم
حسنه يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله فإل هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » ^(٥) .
ثم لفظة الإصابة شاهدة على سلب الاختيار ، فإنها لا تستعمل إلا فيما
ينال المرء من غير إرياده ؛ ولا يقال أصاب فلان المشى والتصرف ^(٦) ،
بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون .
ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا ^(٧) ،

(١) م : بطاعني (٢) ح : دالة (٣) ل : تحرس (بالهاء الهبة) ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) النساء م ٤ : ٧٩ (٥) النساء م ٤ : ٧٨ (٦) م : مشى وتصرف

(٧) ح : وأذلوا ؛ ل : وألوا ؛ والثبت عن م

قالوا : ذلك من شؤم محمد ودعوته ، فإن وُسع عليهم قالوا : ذلك منا ومن آلهتنا ، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام ، وهم المعنيون ، فقال : « ما أصابك من حسنة » ، معناه من نعمة ، فمن الله ؛ وما أصابك من سيئة ، أى من ضيق ، فهو جزاء عملك . على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية ، إذ الخير والشر عندهم من أفعال العباد ، واقعان بقدرة العباد ، خارجان عن مقدور الله تعالى ، فهما واقعان ^(١) من العبد عندهم .

وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ^(٢) ، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع ، وهذا وهم منهم وزلل . فإن الخلق قدير ادبه التقدير ، ومن ذلك سمي الخدأ خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة ، ومنه قول القائل ^(٣) :

ولأنت تفرى ما خلقت وبمضى القوم يخلق ثم لا يفرى
ولما ذكر الله تعالى ^(٤) إجراء النطفة في أطوار الخلق ، في مدد مضروبة وأوقات مرقوبة مقدرة عنده ، قال تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » . معناه أحسن المقدرين . ثم العبد عند المعتزلة أحسن

(١) ح ، م : فهما جيما (٢) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤

(٣) هو زهير بن أبي سلمى . والبيت من قصيدة قالها في ممدوحه هرم بن سنان ، وأولها :

لئن الديار بقنة الحجر أقوين منذ حجج ومذهر
وفيهما يقول :

ولانت أشجع من أسامة إذ دعيت نزال ولج في النعر

(٤) ل زاد : بعد ؟ ولم يذكرها ح ، م

خلقا من الله تعالى عن قولهم ؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن ، ومن خلق العبد الإيمان بالله ، وهو أحسن خلقا من خلق الأجسام وأعراضها .

ثم تمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب في وقوع الكائنات مرادة لله تعالى . قال الله عز وجل : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » ، إلى قوله تعالى : « ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » ^(١) ؛ وقال تعالى : « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » ^(٢) ؛ وقال تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء » ^(٣) . والنصوص التي استدللنا بها ، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم ، كلها دالة على ما نتحدثه .

فصل

[التوفيق والخذلان]

التوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ؛ ثم الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول في تقيض ذلك . وصرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد

(١) ح أورد الآية كاملة ، وهي من سورة الأنعام ك ٦ : ١١١

(٢) الأنعام ك ٦ : ٣٥

(٣) ح ، م لم يوردوا من الآية إلا قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره » وهي من سورة الأنعام ك ٦ : ١٢٥

يؤمن عنده ، والخذلان محمول على امتناع اللطف . ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف ^(١) في حق كل واحد ^(٢) ؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا عمادياً في الطغيان وإصراراً على العدوان .

ويلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا : لا يتصف الرب تعالى بالاعتدار على أن يوفق ^(٣) جميع الخلائق ، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين ، وقد قال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » الآية ^(٤) ؛ وقال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » ^(٥) إلى غير ذلك .

والعصمة : هي التوفيق بعينه ؛ فإن عمت كانت توفيقاً عاماً ، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً .

فصل

[ذمّ القدرية]

اتفق أهل الملل على ذمّ القدرية ولعنهم ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً » ^(١) . ولا ينكر

(١) ل : في معلوم الله تعالى اللطف ؛ والتثبت عن ح ، م ، (٢) ح ، م : أحد
(٣) ل : يؤمن ؛ والتثبت عن ح ، م (٤) السجدة ك ٣٢ : ١٣ (٥) هود ك ١١ : ١١٨
(٦) هذا الحديث ثم فتر به في الصعاح من كتب الحديث ، وإن كانت رويت أحاديث في
لعن القدرية .

لغيرهم منكر ، ولكنهم يحاولون درأ هذا النبذ^(١) عن أنفسهم بما لا يفيهم ، ويقولون : أتم القدرة إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه . وهذا بهت وتواقع ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « القدرة مجوس هذه الأمة »^(٢) . وشبههم بهم لتقسيمهم الخير والشر ، في حكم الإرادة والمشيئة ، حسب تقسيم المجوس ، وصرفهم الخير إلى « يزدان » والشر إلى « أهرمن »^(٣) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا قامت القيامة ، نادى مناد في أهل الجمع : أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرة »^(٤) .

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم ؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى ، ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرة^(٥) إلى نفسه ويعتقدها صفته ، بأن يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه . فهدء جل مقنعة في خلق الأعمال ، والاستطاعة ، وما يتعلق بهما . وقد حان أن نخوض في أبواب التعديل والتجوير ، مستعينين بالله تعالى ، مفوضين أمورنا إليه .

(١) ل : الضىء ؛ والمثبت عن ح ٤ م

(٢) هذا الحديث رواه الطبراني وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً .

(٣) ل : أهرموز ، والصحيح أهرمن

(٤) لم نثر بهذا الحديث في الصحاح من كتب الحديث (٥) م : القدر

باب القول^(١) في التعديل والتجوير

[مقدمات ومسائل]

اعلموا، أحسن الله إرشادكم، أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل . إحدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل وتقييحه، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل . وأما المسائل الثلاث : فإحداها^(٢) في بيان مذاهب أهل الملل في إيلام الله تعالى من يؤله من عباده وخليقته، وهذه المسألة تشعب إلى الكلام في التناسخ والأعراض : والمسألة الثانية في الصلاح والأصلح^(٣)؛ والثالثة في اللطف ومعناه .

وإذا انجزت^(٤) هذه الأصول، افتتحنا بعدها المعجزات، وربنا على ثبوت النبوات السمعيات^(٥) من قواعد العقائد، والله الموفق للصواب . وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد، واقع في القسم الثالث من

(١) ح نقص : القول

(٢) ح ، ل : إحداها [بدون الفاء] ؛ وثبت عن م

(٤) م : تنجزت

(٣) ح ، ل : الصلاح والاصلاح ؛ وثبت عن م

(٥) ح عبارته : وربنا لأبواب على ثبوت النبوات والسمعيات .

الأقسام التي رسمناها ، وهو الكلام فيما يجوز في أحكام الله تعالى .

فصل

[التحسين والتقييح]

العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنما ^(١) يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له ، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس .

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس ، فالعنى بالحسن ماورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد ^(٢) بالتقييح ماورد الشرع بذم فاعله . وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقييح من مدارك العقول على الجملة ، ولا يتوقف إدراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسناً صفة ؛ وكذلك القول في التقييح عندهم . هذه قاعدة مذهبهم ، وربما يتخطون فيها ، ويمتنع عليهم في مجارى المذهب صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والقبح .

ومما يجب الإحاطة به ^(٣) قبل الخوض في المحاجة ، أن أئمتنا

(٢) ح : والمعنى

(١) ل ، ح : وإنما ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، ل عبارتهما : ومما يجب به الإحاطة ؛ والثبت عن م

تجوزوا في إطلاق لفظة ، فقالوا : لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع ، وهذا يوم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع ، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه . وليس الأمر كذلك ؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدرّكة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذلك القول في القبيح . فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نمنى بما نبينه ^(١) تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحذور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً ومحرمًا .

ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبح ، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبدئية من غير احتياج إلى نظر ، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي . وسبيل النظر عندم اعتبار النظرى من المحسنات والمقبحات بالضرورى منها : بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين في الضروريات فيلحق بها ^(٢) ، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها . فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة ، وكذلك الضرر

(١) ح ، م : نبته

(٢) ح قصر : فيلحق بها ؛ وم عبارة : بأن يعتبر مقتضى التحسين والقبح ثم يرد

إليها . . . الخ

المحض الذي لا يتحصل فيه غرض صحيح ، إلى غير ذلك من تخيلاتهم^(١) .
وسبيلنا أن نوجه^(٢) عليهم القول ، فنقول : ما ادعيتم قبحه أو حسنه
ضرورة فأنتم فيه منازعون ، وعن دعواكم مدفوعون . وإذا بطل ادعاء
الضرورة في الأصول ، بطل رد النظريات إليها . وهذه الطريقة على
إيجازها تهدم أصول المعزلة في التقييح والتحسين . وإذا تناقضت هذه
الأصول ، وقولهم في الصلاح واللفظ وأبواب الثواب والعقاب
وغيرها متلقى منها ، فينحسم عليهم أبواب الكلام في فصول
التعديل والتجوير .

فنقول لهم : لم ادعيتم العلم الضروري^(٣) بالحسن والقبح مع علمكم
بأن مخالفكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شرذمة منهم يزيدون^(٤) على عدد
أقل التواتر ، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم
الضرورية مع استواء الجميع في مداركها ؟

فإن قالوا : قد وافقتمونا على التحسين والتقييح في مواقع
الضروريات ، وإنما خالفتمونا في الطريق المؤدى إلى العلم ، فزعمتم أن
الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل . ولا يبعد اختلاف العقلاء

(٢) ح ٤ م : نوجه

(١) م : من تخيلاتهم

(٣) م . عبارته : لم ادعيتم على الضروري . . . الخ

(٤) ح ٤ م : يربون

فى العلم ^(١) الضرورى على هذا الوجه ، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم الضرورى . وقد ذهب الكمبى وأشباعه إلى أن طريق العلم بما تواترت الأخبار به وعنه ^(٢) الاستدلال ، وذلك لا يقدح فى وقوع ^(٣) العلم الضرورى بما تواتر الخبر عنه .

وهذا الذى ذكروه لا يحصل له . وقد مر ^(٤) فى تفصيلنا المذهب قبل ما يستقطه . فإننا قلنا ^(٥) ليس الحسن والقبح صفتين للقيح والحسن وجهتين يقمان عليهما ، ولا معنى للحسن والقبح إلا نفس ورود الأمر والنهى ؛ فالذى أثبتته المعتزلة ، من كون الحسن والقبح على صفة وحكم ، قد أنكرناه عقلا وصمما . ومجموع ذلك يوضح أنالم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف فى السبيل المفضى إليه ، وهذا بين لمن تدبره .

ومما يوضح الحق درؤم ^(٦) عن دعوى الضرورة ، أن الذى ادعوه قبيحا على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقما من أفعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسنا . فإنهم قالوا : إن ^(٧) للرب تعالى أن يؤلم عبداً من عبده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ، ومن غير جلب نفع ودفع ضرر موفين على الألم .

(١) ، م قصا : العلم

(٢) ح نفس : وعنه ؛ م عبارة : تواترت الأخبار عنه الخ

(٤) ح ، م قصا : قصر (٣) م نفس : وقوع (٥) ل : قول ؛ والثبت عن ح ٤ م

(٦) م : ردوم (٧) ح ، م قصا : إن

ثم كما قطعوا ^(١) بتجوز ذلك في أحكام الله تعالى ، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، وفيه فرض تخمين العقل ^(٢) في الصورة التي ادعى المعتزلة العلم الضروري بالتقييح فيها . ومهما استبان تحكيمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض ^(٣) دعواهم بنقيضها ، ويدعى العلم الضروري بحسن ^(٤) ما قبضوه وقيح ما حسنوه .

فإن قالوا : الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا ، أن منكرى الشرائع وجاهدى النبوات يعلمون ^(٥) قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع ^(٦) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح ؛ وهذا الذى ذكره لا محصول له . وأول ما فيه ، أنه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم ، ولا يستمر النظر في موضع ^(٧) البداية .

ثم نقول : إنما يستمر لكم ما ذكرتموه ، لو سلم لكم كون البراهمة ^(٨) المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبح ، وهذا مما ينازعون

(١) ح : وكما (٢) ح : م قصا : العقل

(٣) ح : ل عبارته : ثم يسلموا به من مطرحة ؛ والمثبت عن م

(٤) ح : ل عبارته : ويدعى العلم الضروري به حسن ما قبضوه ؛ والمثبت عن م

(٥) ح : ل : يعلم ؛ والمثبت عن م (٦) ح : الشرع

(٧) ح : مواقع ؛ م : مواضع

(٨) ثم فرقة من اليهود نسب إلى إبراهيم أو إبراهيم أو إبراهيم ، الذى ذكر فى التقييد ، أحدكتهم للقدسة ، والبراهمية نظام دينى اجتهادى سياسى يعتبر إبراهيم الآله الأعلى ، ومن أصوله تقسيم الأمة لمطبات أربع ، على ما هو معروف

فيه ، ولا بُد في تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسابهم إياه علماً وإن لم يكن علماً ، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في أصول الدين .

والذي يقرر ما قلناه ، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين على زعمهم ، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلاهما ، وتعرضها للنصب والتعب . ثم اعتقادهم بذلك ليس يعلم وإنما هو جهل . وكما لا يبعد تصميمهم على جهل ، فكذلك لا يبعد إصرارهم على اعتقاد ليس يعلم .

ومما يمول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة ، أنهم قالوا : العاقل إذا منحت له حاجة ، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضاً بالكذب بمصدره^(١) ، ولا مزية لأحدهما على الثاني في تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما^(٢) ؛ فإذا تساوى بالديه ، وتماثلا من كل وجه ، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويحتجب الكذب . وإنما يختار الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق ، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل^(٣) قاض بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق ، وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلاً .

(١) ح : منه

(٢) ح ، م عبارتهما : في تمكنه منها واندفاع الضرر عنه فيهما

(٣) ل عبارته : فالعقل والفعل قاض ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

وهذا الذي ذكروه باطل من وجوه : أحدها أنه رَوَّع احتجاج
 في موضع اتفاقهم على أنه ضروري : والثاني أن ما ذكروه وصوروه
 متناقض ؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم
 والعقاب على ^(١) الجملة والاتصاف بالذنيات وسمات النقص ، وهذا
 موجب قول المعتزلة . فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق
 والكذب ، وتقدير تماثل الأغراض فيهما ، ومذهبهم ما ذكرناه ؟
 والذي يحقق متصودنا . أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق
 لاحالة إذا استوت عنده الأغراض ، يوجب عليهم خروج الصدق عن
 حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه . فإن
 الملجأ إلى الشيء المحمول عليه ، لأنواب له على ما هو مجبر عليه . فيجب أن
 يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل عليه . ثم إنما
 استقام لهم ما حاولوه ، لطردهم كلامهم في حالة استقرار الشرائع في
 تقييح الكذب وتحسين الصدق .

فإن قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع ، أو فيمن لم يبلغه
 الشرع أصلا ، فإن العاقل مع هذا الفرض يؤثر الصدق . قلنا : إنما
 ذلك لاعتقاد ^(٢) من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب

(١) ل : على أن الجملة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل عبارة : إنعادل الاعتقاد من صورته ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

عقلا ، وذلك محذور مجتنب ؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقييد العقل وتحسينه ، ولم يبلغه الشرع ، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ؛ فلسنا نسلم ، والحالة هذه ، أنه يؤثر الصدق لاحتالة ، بل يمتنع من إظهار الصدق وإظهار الكذب جميعاً ، فبطل ما موهوا به .

ومما يستروحون إليه ، أن قالوا : إن الحسن ^(١) لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضاً عند وروده . وهذا من ركيك الكلام ؛ فإننا إذا صرفنا الحسن والقبح في حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهي ، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوة : فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات ، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات ، ودعوى النبوءات .

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون : العقلاء يستحسنون الإحسان وإتقاذ الفرق وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان ، وإن لم يحضر لهم سمع . وهذا تليس وتدليس ؛ فإننا لا نكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام ، والذي استشهدوا به من هذا القبيل ^(٢) وإنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه .

(١) ن قص : « إن الحسن » وأردها ح ، م ؛ والقام يقتضيها

(٢) ل : من هذا الفعل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

والدليل على ما قلناه ، أن العادات كما اطردت ، على زعمهم في استقباح
المقلاء واستحسانهم ، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب في تقييح
تحلية العبيد والإماء يفجر بعضهم ببعض ، بمرأى من السادة ومسمع ،
وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض . فإذا تركوهم سدئى والحالة
هذه كان ذلك مستقبحاً ، على الطريقة التى مهدوها ، مع القطع بأن ذلك
لا يقبح في حكم الإله .

فإن قيل : هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين ، فما دليلكم على
ما ارتضيتموه ؟ ولم غيرتم الترتيب وافتتحتم المسألة بذكر شبههم ؟
قلنا : إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في أصول التقييح
والتحسين ؛ فلو فاتحناهم بنهاج الحجاج ، لردوه جريئاً على ما اعتقدوه من
دعوى الضرورة في أصول التقييح والتحسين .

فمن أصرّ منهم على دعواه ، وهو مذهب كالقهم ، فسبيل مكالمتهم
، مضى ؛ ومن انحط عن دعوى الضرورة احتجنا عليه ، وقلنا : إذا
وصف الشيء بكونه قبيحاً ، لم يخل ذلك من أمرين ؛ إما أن يقال : كونه
قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه ؛ وإما أن يقال : إنه لا يرجع
إلى نفسه ، ولا إلى صفة نفسه .

فإن قيل : إنه يرجع ^(١) إلى نفسه أو إلى صفة نفسه ، كان ذلك

باطلا من أوجه ؛ أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصا ، ومن أنكر تساوى الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد ، والزم انتفاء الثقة بتماثل كل مثلين . ومما يوضح فساد هذا القسم ، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحا مع وجوده . ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم أن الصادر من الصبي غير المكلف قبيح ؛ فإن قالوا ذلك ، التقينا بالوجه الأول .

وإذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه ، لم يخل القول بعد ذلك ؛ إما أن يقال : معنى كونه قبيحا ورود الشرع بالنهاى عنه ، كما صرنا إليه ، وهو الحق الصراح ؛ وإما أن يقال : إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح . فإن هم قالوا ذلك ، قيل لهم : إذا لم يقبح الشيء لنفسه ، ولم يحمل قبحه على تعلق النهى به ، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى ، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية . فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح الفعل وتحسينه في حكم التكليف .

وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما ألفيناه أصلا لكل ما يأتى بعده في أحكام التعديل والتجوير . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفي الإحاطة بها إبطال ما سواها ؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين .

فصل

[في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله]

في المقدمة الثانية ، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل^(١) على وجوب واجب ، وهذا ينقسم قسمين ؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على البارئ تعالى عن أقوال^(٢) المبطلين .

فأما القسم الأول ، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقييح والتحسين . وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها واحتجاجنا به ، فهو يعود في هذه المسألة .

وربما يصوغون^(٣) لإثبات وجوب شكر المنعم عقلا صيغة [أخري] ، ويقولون : العاقل إذا علم أن له ربا ، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكرا ؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر لعاقبه وأرداه ؛ فإذا خطر له الجائزان ، فالعقل يرشده إلى إشار ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب . وضربوا لذلك مثلا ، فقالوا : من تصدى له في سفرته^(٤) مسلكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده ، وأحدهما

(٢) ح ، م : قول

(١) ح : يدل

(٣) ل : يسوغون (بالسين الهلالية) ؛ وما أبتناه عن ح ، م

(٤) م : قص : سفرته

خلىّ عن المخاوف عرىّ من المتالف ، والثاني يشتمل على المعاطب
واللصوص وضواري السباع ، ولا غرض له في السبيل المخوف ، فالعقل
يقضى بسلوك السبيل المأمون .

وهذا الذي ذكروه ، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنهوه نهايته
لبلفهم الحق . وذلك أنه إن خطر له ما قالوه ، فيعارضه خاطر آخر
يناقضه ؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مربوب ، وأنه
ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه مالكة ، ولو أتعب نفسه وأنصبها
لصارت مكدودة مجهودة من غير إذن ربها . وقد يعتضد هذا الخاطر
عنده بأن الرب المنعم غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ؛
وأنه عز وجل كما يتسديء بالنعم قبل استحقاقها ، لا يبتنى بدلا عليها .
فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكروه ^(١) ، قضى العقل بتوقف من خطر
له الخاطران .

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الملك المعظم إذا منح عبداً من عبيده بكسرة
من رغيف ^(٢) ، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشرق والمغرب ويثني
على الملك بحبائه وحسن عطائه وينص على إنعامه ، فلا يمد ذلك مستحسناً ؛
فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره ، نزر مستحقر تافه مستصغر ،

(١) ح ٤ ل عبارته : فإذا عرض هذا الخاطر ما ذكرناه ؛ والثبت عن م

(٢) ح ٥ ل عبارتهما : بكسرة خبز من رغيف

وجلة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى ، أقل وأذل من كسرة رغيغ إلى مُلْك مُلْك .

وإن ^(١) أردنا أن ننقض عليهم ما ذكروه من وجه آخر ، فرضنا الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولا ؛ فإذا طردوا ما قالوه من تقابل الخاطرين ، قلنا لهم : هذا قولكم فيمن خطرت له الفسكرة وعنت له العبر ، فما قولكم في الغافل الداهل الذي لم يخطر بباله شيء ؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب ، والشكر حتم ^(٢) عليه . وهذا عظيم موقعه على الخصوم .

فإن قالوا : لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل ^(٣) في أول كمال عقله ما ذكرناه ، فهذا تلاعب بالدين ؛ فكم من عاقل متماد في غوايته مستمر على عزته ، لم يخطر له قط ما ذكروه . ثم هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك ، والشك في الله تعالى كفر ، والبارى تعالى لا يخلق الكفر على أصول القوم .

فإن قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل عاقل ، ملكا يختم على قلبه ، ويقول في نفسه قولا يسمعه ؛ وهذا بهت عظيم ، وإثبات كلام ^(٤) ليس بحروف ، وفيه تقضي أصلهم في استبعاد كلام سوي الحروف والأصوات .

(١) ح : وإذا

(٢) ل : حتما (بالنصب) ؛ ح ، م : حتم (بالرفع) ، وهو الصحيح عربية .

(٣) ل : الغافل ؛ ح ، م : العاقل ، وهو المناسب لما بعده .

(٤) ح ، م : زادا : لم يسمعه ذو عقل .

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع
المخترعات فلا خالق سواه ، كما أوضحناه ، وما يكتسبه العبد خلق الله
تعالى ؛ فلا معنى إذ آ في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد ، مع
استحالة إيقاعه إياه . نعم ولو طالب الرب تعالى عبده ، لثبتت الطلبة على
الصفة التي ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الأعمال . فأما إذا اعتقدنا
أن العبد لا يوقع فعله ، ولم يتقدم توجه طلبة عليه ، فلا معنى للحكم
بوجوبه ، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر ؛ فاعلموا ذلك
ترشدوا ، فهذا أحد قسمي الفصل .

والقسم الثاني يشتمل على نفي الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه
شيء ، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل
فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى : ما الذي ^(١) عنيته
بوجوبه ؟ فإن قال : أردت توجه أمر عليه ^(٢) كان ذلك محالا اجماعاً ،
لأنه ^(٣) الأمر ، ولا يتعلق به أمر غيره .

وإن قال ^(٤) : المعنى بوجوبه ، أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب
عليه ، فذلك محال أيضاً ؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر ؛

(١) ل : فسا الذي ، وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م عبارته : توجه أمر الأمر كان ذلك محالا . . . الخ .

(٣) ح ، م : فانه . (٤) ح : وإن قالوا .

إذ لا معنى للتفجع والتضرر، والآلام واللذة، والرب متعال عنهما .
 فإن قال : المعنى بوجوبه ، حسنه وقبح تركه ، وزعم أن كونه حسناً
 صفة نفس له ، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع .

ثم ، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال ، وسنعتقد فيه باباً إن
 شاء الله عز وجل ^(١) نوى فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم ^(٢) ،
 فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى ، وهو حتم عليهم عندهم ،
 وليس من حكم العقل استيجاب عوض على ^(٣) أداء فرض ، ولو
 استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضاً ، لوجب أن يجب
 لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه ، وإن كان الثواب واجباً ،
 وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً . ومما يوجبونه الصلاح واللاطف ،
 وسيأتي القول فيهما .

وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين ، ونحن الآن نبتدىء في
 إيلاهم ^(٤) الله تعالى العباد والبهائم في دار الدنيا .

(١) ح ، م زادا : وليكننا .

(٢) ح ، م : أسوهم . (٣) ل نفس : على ؟ والتبت عن ح م

(٤) م : بإيلاهم .

فصل (١)

[القول في الآلام وأحكامها (٢)]

الآلام والذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى ، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسن ، سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه (٣) مسماة جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها (٤) أو استيجاز التزام أعواض عليها ، أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفين عليها . بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لا يعترض عليه في حكمه ، واضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى .

ونحن نحكي جملا من عقود المذاهب المجانية للحق فيها ، ثم نص علي قاطع وجيز في الرد على كل فئة (٥) إن شاء الله تعالى (٦) . والفرض فرض الكلام في إيلام (٧) الأبطال الذين لا يمتدنون كفراً ولم يحتقوا (٨) وزراً ، وكذلك القول في إيلام البهائم .

(١) م قص : فصل .

(٢) ح قص : القول في الآلام وأحكامها ؛ ب عنوان : القول في الآلام وأحكامها فصل الآلام . . . الخ . (٣) ح ، م قصا : منه .

(٤) ح قص : عليها ؛ م عبارته : سبق استحقاق عنها . (٥) ب زاد : مخالفة .

(٦) ل عبارته : في الرد على مخالفة كل فئة مخالفة ؛ ح عبارته : في الرد على كل فئة لمخالفة ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) ح زاد : الله تعالى .

(٨) م : لم يقتحموا .

فأما الشنوية ^(١) القائلون بإثبات مدبرين ، فقد قالوا : الآلام ظلم
 قبيح لعينه على أى وجه قدر ، والآلام بحملتها صادرة ^(٢) عندهم من
 « أهرمن » دون « يزدان » . وذهبت البكرية ^(٣) ، وهم فئة منتسبون إلى
 بكر ابن أخت عبدالواحد ^(٤) ، إلى أن البهائم لا تألم أصلاً ، وكذلك الأطفال
 الذين لم يعللوا فيلتزموا بالعقل أمراً .

وذهبت طوائف من غلاة الروافض ^(٥) وغيرهم إلى التناسخ ، فقالوا :
 إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد
 البهائم ، وقد قارفت كباثر واجترمت جرائم ، فنقلت إلى أجساد أخرى
 لتعذب فيها . وإذا استوفت ^(٦) عقابها ، وتوفر عليها ما استحقته ^(٧) من
 عذابها ، رُدَّت إلى أحسن بنية .

(١) هم القائلون بأصلين للعالم أزليين أبدين : النور والظلمة ، وإن كانا مختلفين في الجوهر
 والطبع والفعل ، وغير ذلك ، وعنهما كان كل الموجودات . (٢) ل: بادرة ؛ ومأثباته عن ح: هم
 (٣) هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد ، وكان في أيام النظام : وقد اُخرد
 بضلالات أكفرتة الأمة بها . راجع التبصير في الدين ص ٦٤ - ٦٥ ومختصر الفرق بين الفرق
 للرسعنى ص ١٢٩

(٤) ح : عبد الواحد بن زيد .

(٥) بسميهم الشهرستاني في الملل والنحل (ج ١ : ١٩٥ ضجح الحانجى) بالشيعة .
 ويعرفون في سورية ولبنان بالمتاوله ، بكسر الميم وسكون الواو ، أى القاطنين على ولاء على ،
 أو الذين يتأولون ، وهم على التخصيص المفالون في حب على ، فرفضوا رأى الصحابة في بيعه
 أبى بكر وعمر (القرطبي ١ : ٣٥١) . ويعملون الروافض أربعة أصناف : زيدية ،
 إمامية ، كيسائية ، غلاة . ولا يصح في رأينا عد الزيدية أتباع الإمام زيد بن علي زين العابدين
 منهم ، لأنه لم يكن يرفض الشيخين ، بل كان موافقاً لرأى الصحابة في توليتهم ، ومن يرى
 رفض ذلك لا يكون من أتباعه حقاً .

(٦) م : ما استحقها من عذابها .

(٧) ح زاد : فيها

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يتدّى بالآلام إلا عن استحقاق سابق ، ولا يحسن الإيلاء عندهم للتعويض عليه ، ولا جلب^(١) نفع به .
ثم الهياكل والأشخاص على رقب ودرجات في الرذالة والخسة ،
والتعريض لقنون الآلام ؛ والأرواح متقلبة في رتبها ودرجاتها ، على
حسب زلاتها .

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من
الآلام عذاباً وعقاباً ، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن
العود إلى أمثال ما قارفته . وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس
الحيوانات ، [منه]^(٢) بنى مبتعث إلى آحاد الجنس . وذهب بعضهم
إلى أنه ليس في الموجودات جمادات ، وأن جملة ما يتخيلها الناس^(٣)
جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة .

واختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف . فزعم بعضهم أن الرب
تعالى ابتداءً تكليف الأرواح ، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام .
وصار صأرون منهم إلى أنه لم يتدّى بتكليف ، ولكنه فوض الخيرة
إلى الأرواح ، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم ؛ ثم منهم من وفي

(١) ح : ولجلب نفع . . .

(٢) ح ، ل ، م : فته (بالفاء) ؛ والوجه ما أثبتناه

(٣) ل : من جمادات ، ح ، م : جمادات (بدون من)

ما التزم^(١) وأداه ، ومنهم من تعداه . وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب كلف الأرواح في ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه ، ثم خالف من خالف ووفى من وفى .

والغلاة من^(٢) التناسخية^(٣) أنكروا الحشر والآخرة ، وقالوا : لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد ، على حكم العقاب ، أو على حكم الثواب .

وأما المعتزلة فقد قالوا ، لما سئلوا عن الآلام الحالية بالأطفال والبهائم ، الآلام تحسن لأوجه : منها أن تكون مستحقة على سوابق ، ومنها أن يحتلب بها نفع موفٍ عليها برتبة بينة ، ومنها أن يقضى بها دفع ضرر أهم منها . وصاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت ، لأن الرب سيموضها عليها في دار الثواب ما يربى ويزيد على ما نالها من الآلام . ثم صار معظمهم إلى أن الموض للملتزم على الآلام ، أخط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف . واختلفوا في أن الموض هل يدوم دوام الثواب أم لا ؟

(٢) ح : من جميع التناسخية

(١) ح : بما التزم

(٣) هم القائلون بانتقال الروح من جسد إلى آخر . وقد وجد هذا المذهب في الهند ولدى الفيشاغورين من اليونان . ويقول الفهرستاني في الملل والنحل : وما من ملة إلا وقاتسخ فيها قدم راسخ ، (٣٥٨ : ٣٥٠) نصر الشيخ أحمد نهجي (طبع القاهرة) سنة ١٩٤٩ م .

واضطربت أجوبتهم في أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع ، كما يتمتع التفضل بمثل ثواب التكليف . إذ ذاك ^(١) مجمع على امتناعه ، وصار من انتمى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل ^(٢) بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع . فن قال بامتناع للتفضل بأمثال الأعواض ، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد ؛ ومن جوز التفضل بأمثال الأعواض ، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض ، بل قال إنما يحسن بوجهين لابد من اقترانهما : أحدهما التزام التعويض ، والثاني اعتبار غير ^(٣) المؤلم بتلك الآلام ، وكونها الطاقا في زجر الغاوى عن غوايته .

وذهب عبّاد ^(٤) الصيمرى ^(٥) إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها .

فهذه أصول المعتزلة في إيلاّم البهائم والأطفال . ثم من تمام أصلهم

(١) م : إذ ذاك

(٢) ن : التفضل ؛ وما أثبتناه عن ح .

(٣) ب : نفس : غير

(٤) هو أحمد معتزلة البصرة ، وتلميذ هشام القوسى . وقد ذكره الصهرستانى في لفرقة افشامية وفي تفسير الرازى والأوسى لقوله تعالى : أحلت لكم بهيمة الأنعام ، من الآية الأولى من سورة المائدة المغنية ذكر أن التنوية أو الخبوس لا يبيحون تعذيب الحيوان وذبحه ويرونه ظلما والمعتزلة لا يرون هذا حراما ، ويقولون بتعويض الله للحيوان عن إيذائه . وأهل السنة يرون هذا حلالا ، لأن الحيوان خلق له ولأن الله أذن فيه . ومن ذلك نرى أن عبادا قد انفرد برأيه . هذا عن فرقته للمعتزلة .

(٥) ح : الصيمرى ؛ م : الضميرى ، ب : الضميرى

أن ما يحسن الآلم لأجله لو علم ، فإنه يحسن إذا اعتقد ، أو غلب على^(١) الظن ما يحسن الآلام لأجله في عادات الناس^(٢) قالوا : وكذلك يحسن في عادات الناس^(٣) العقلاء التزام المشقات ، لتوقع منافع زائدة عليها وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها .

فصل^(٤)

[في الأعراض]

فأما التنوية ، فما قالوه من كون الآلم ظلماً قبيحاً لعينه ، باطل لاختفاء بطلانه . فإننا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيماً ، كرهه المشرب ، وقصد بذلك درء الأمراض عن نفسه ، فلا يعد ذلك في عادات العقلاء قبيحاً نازلاً منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضرر . ومن أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة .

ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا ؟ فإن أنكروا كونه مدعواً إليه ، تركوا مذهبهم ، من حث العقل على الخيرات ، وتحذيره من السيئات . وإن قالوا الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا ؟ فإن قالوا :

(٢) ح قص : في عادات الناس

(٤) م قص : فصل

(١) ل : عن ؛ والتبت عن ح ، م

(٣) م قص : الناس

لا يُلْزَمُ^(١) شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير ،
والترموا أن لا يُلَامَ مُسِيءٌ ، ولا يخص بحسن الثناء عليه . وكل ذلك
يُطْلَ^(٢) ما يستروحون إليه من تحسين العقول وتقييحها ، وإن قالوا :
لوم المسيء وإيلامه ، وتمريضه للغموم والهموم حسن ، فقد تقضوا
قولهم بأن الألم يقبح لنفسه^(٣) .

فصل^(٤)

[في الإعواض أيضا]

وأما البكرية ، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة . فإنا على
اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقتقها عند إلام الآلام بها ، ونفورها
عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساع جحد ذلك منها ، لساع جحد حياتها ،
والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك ؛ وهذا القدر مغل
في الرد عليهم^(٥) .

وأما أهل التناسخ ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر
يلزم المعتزلة ، وكل قائل بتقييح العقل وتحسينه . فإنهم قالوا : الإبتداء
بالإيلام من غير عوض قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة

(١) ح . م : لا يلزم

(٢) م : حدم

(٣) م : لعينه

(٤) م : نفس : فعل

(٥) ح : ذكر هنا كلمة (فصل)

على التفضل بأمثال الموض وأضعافه . ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، إذ " يقبح إيلام زيد ليعتبر عمرو ؛ فلا يبق وجه يحسن الإيلام إلا تقديره عقابا على أمر سابق ، وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ما فرط .

وسنوضح توجه كلام التناسخيين على المعتزلة . ولكننا نقول لهم : ما قولكم في ابتداء التكليف ؟ فإن قالوا : إن الرب تعالى ابتداء تكليف مافي امتثاله مشقة ، فقد صوروا إيلاما وآلاما من غير اجترام ، وتقضوا ما أصلوه من كل وجه . فإن راموا من ذلك مخلصا ، وقالوا : إنما حسن إلزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول لهم : هلا حسنتم إيلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ فإن قالوا : التفضل بمثل الموض جائز ، والتفضل بمثل الثواب ممتنع ، كان ما ذكروه تحكما ؛ فإنه ما من مبلغ إلى النعيم ، إلا والرب سبحانه قادر عليه ، متفضلا ومثيبا ومعوذا ، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة .

وإن قالوا : ما كلف الله العباد مافي مشقة ، فالذي ذكروه باطل ؛ بأنه لو لم يكلف العباد مافي مشقة لم يحز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملًا سدى . فكيف يتصور الاجترام ؟ ومن أي وجه استحقت

الآلام؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتقيح؟ وإن قالوا: كلف الرب تعالى العباد ملاذ لا مشقات فيها، قيل لهم: هذا محال؛ فإن من ضرورة الإلزام في حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما ألزم، وفي وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب، لو لم يعتقد لزوم ما ألزمه، تعريضه لمشقة لا خفاء بها.

ثم النرض من التكليف، التعرض للثواب. وإنما يحسن في العقل على أصل التحسين^(١) الإثابة على مشاق من الأعمال؛ فإن جاز حزم حكم العقل في الإثابة على لذات عرية عن المشاق، ساغ أيضا تقض ما أصلوه بناء على تقيح العقل الإيلام.

فإن قالوا: فوض الرب تعالى إلزام^(٢) التكليف إلى خيرة الأرواح، قيل لهم: إذا قبح الألم من غير استحقاق، قبح التعريض له والتخير فيه، ولا^(٣) محيص لهم عما ألزموه.

ثم لنا بعد ذلك مسلكان: أحدهما، نسبتهم إلى جحد الضرورة في قولهم: إن البهائم تعقل، ويدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة. وذلك جحد للضرورة؛ فإن مجوز ذلك يجوز أن تكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم^(٤) بعضها من بعض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والافتصال، وذلك أمر^(٥) هزة لا يلتزمه لبيب.

(١) م زاد: والتقيح (٢) ح نقص: إلزام

(٣) ل: لا (بدون الواو)؛ والثبت عن ح، م

(٤) م: فافهم (٥) ح، م نقصا: أمر

والمسلك الثاني ، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها ، فإذا ^(١) ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع . فهذا القدر كاف في محاولة الرد عليهم .

وأما المعتزلة ، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلام يحسن لوجوه ، ولو عرى عنها وعن آحادها ، لكان قبيحاً . ونحن الآن نتمقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً .

فأما قولهم : الألم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارط ، فهم فيه منازعون ، وإلى الدليل عليه مدعوون . فيقال لهم : لم قلتم إن الألم يحسن إذا كان عقاباً ؟ فإن قالوا : إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه وعدا عليه . وإذا أساء العبد أدبه ، لم يقبح عند العقلاء زجره . قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المتصف بانتصافه ، شفاء غليله ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه ، فيرجع ذلك في التحصيل إلى دفع ألم بآلم . وكلامنا في إيلام الرب تعالى من شاء مع استغناؤه عنه ، وتعاليه عن الحنق والغيط ^(٢) والاحتياج إلى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لا يحسن منه الألم مع استغناؤه عنه وعدم احتياجه

إليه ، ولا يجرى حكمه في ذلك مجرى حكم العباد ! وهذا مما لا محيص لهم منه .

فإن قالوا : الرب تعالى وإن كان غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر . وهذا الذي ذكره يبطل ^(١) عليهم بقبول التوبة ؛ فإنه حتم في حكم الله تعالى عندهم ، وفيه إغراء بالذنب فإن مقارفة يتجراً عليه لاعتقاد قبول توبته عن حَوْبته ^(٢) إذا تاب وأناب . وسنعود إلى ذلك في باب الثواب والعقاب . وهذا القدر كاف ^(٣) في غرضنا في هذا الوجه . وأما قولهم : إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه . فباطل من وجهين .

أحدهما ، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضاً ، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل ^(٤) بمثله . وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفاً ليمطيه رغيفاً ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء . وهذا آكد في حكم الله تعالى ؛ فإن القادر على الكمال الذي لا يتعاضم عنده عطاء ولا يكثر في حكمه جباء ، والمبدع عرضة للضرر وضيق العطن ، والتضرر بما يبذله وإن قل .

(١) ح ، م : باطل

(٢) م : عن ذنوبه

(٣) ح ، م قصا : كاف في

(٤) ن : التفضل ؛ والثبت عن ح ، م

فإن قال قائل منهم : لا يجوز التفضل بمثل العوض ، فقد باهت .
 فإن الأعواض نعيم منقطع ، أو مقيم دائم . وعلى أى وجه فرض ، فهو
 مقدور الله تعالى من غير تقدير تقديم^(١) إيلام . فإن قالوا : لو جاز التفضل
 بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل الثواب . قلنا : هذا ما نعتقده ، ونرد على
 من حاد عنه . ولهم في ذلك خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب والعقاب
 إن شاء الله عز وجل .

والوجه الثاني في إبطال تحسين الألم بالتعويض ، أن تقول : إذا
 جنى العبد على غيره وآله بقطع أو جرح أو غيرها ، والتزم على الألم عوضاً
 وافياً من غير استثمار واستيدان من المؤلم ، فينبغي أن يحسن ذلك منا
 حسب حسنه من الله تعالى ، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى في أفعاله
 على أحكام العباد^(٢) .

فإن قالوا : إنما يحسن الألم من الله تعالى لأمه بالتمكن من
 التعويض عليه ، والعبد لا يحيط علماً بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن
 ينجز أمراً لا يعلم الوصول إليه . وهذا باطل : فإن للعبد أن يؤلم
 نفسه في ترقب منفعة موفية على ما ينلله من النصب والتعب ، وإن كان
 ذلك مظنوناً ولم يكن معلوماً يقيناً^(٣) . فإذا حسن منه ذلك في نفسه
 مع انطواء العاقبة عنه ، حسن ذلك في غيره .

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد .
ومن أحاط بما قدمناه علماً^(١) هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال
يوردونه مما لم نذكره .

وأما الوجه^(٢) الثالث في تحسين الألم ، وهو أن يدفع به ضرراً
أعظم منه ، فباطل لا محصول له في حكم الله تعالى . فإنه ما من ضرر يقدر
اندفاعه بالألم ، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم ، فليس
في الإيلام إذاً غرض صحيح ، وسبيل ذلك كسبيل من يتمكن من درء
ضرر سبع ضارٍ عن صبي ، بأن يكلفه سلوك سبيل واطئ لا وعودة
فيه ، فلو كان الأمر كذلك ، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبيل
مشوك ضرر حزن^(٣) .

ومن قال منهم : إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم
إليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فإن العقل إذا لم يُحسن إيلام
شخص لوجه ، لم يُحسنه مع اعتبار غيره ، إذ ليس من نصفه الحكم^(٤)
إتباع شخص لا اعتبار غيره . فان قالوا : إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام
بمحض الاعتبار ، قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم ، فان العوض المحض

(١) م قص : علماً (٢) ح : والوجه

(٣) أي طريق شائك وعر صلب

(٤) كعبارة : إذ ليس من قضية الحكم ؟ ح عبارة : إذ ليس في قضية العقل ؟

والثبت عن م

إذا لم يخرج الألم عن كونه ظلمًا ، فوجوده كعدمه ويبقى الاعتبار في حكم المجرد^(١) ، والذي يوضح ذلك ، أن من أعلمه نبي أن في إيلامه اعتباراً لغيره ، فليس له أن يؤله ويلتزم الموض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده بإخبار الصادق المستيقن صدقه^(٢) .

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد ، وكل ما تكلمنا به على هذه الطوائف مبني على أتباعهم في فاسد معتقدهم . ولو لزمنا أصلنا في نفى تقييح العقل وتحسينه ، ففي التمسك به تقض جميع ما أصّلوه .

وقد نمج هذا الأصل ، وهو الكلام في الآلام وحكما من الحسن والتبجح^(٣) ، والله المستعان . وما نحن الآن خائضون^(٤) في الصلاح والأصلح ، ونخرج به اللطف ، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول .

(١) ل عبارته : « في حكم المجرد (وليس من قضية العقل) لثابت شخص لا اعتبار غيره » ، والذي يوضح . . . الخ والعبرة التي بين القوسين لم تذكر إلا فيه فقط . ومعارفها مع ما سبق قريبا ، يلاحظ أنها مكررة

(٣) ح عجم : من الحين والحين

(٢) ح زاد : عندهم

(٤) م : وما نحن نفوض

باب

القول^(١) في الصلاح والأصلح]

اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب ، واضطربت آراؤهم . فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين ، أنه يجب على الله ، تعالى عن قولهم ، فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، ولا يجوز في حكمته تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل ، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده وقالوا : على موجب مذاهبهم^(٢) ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمة ، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم ، فيجب إكمال عمومهم وأقذارهم وإزاحة عنهم . وكل ما ينال العبد في الحال والمآل ، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم ، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة . وقالوا : خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار ، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ، ويحبط أعمالهم^(٣) ، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اخترموا قبل التوبة .

(٢) ح ، م : مذاهبهم

(١) ب : فصل القول

(٣) ح ، ل : طاعتهم ؟ وللتبث عن م

وأما البصريون ، فقد أنكروا معظم ذلك ، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم .
 فما اتفق الفئتان على وجوبه ^(١) الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام ^(٢) غير المستحقة ، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملاً ، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المرشد ، فإذا كلف عبداً وجب في حكمته ^(٣) أن يلفظ به ، ويفعل أقصى ممكن في معلومه ، مما يؤمن ويطيع المكلف عنده ، على ما سذكروه في اللطف فصلاً مفرداً إن شاء الله عز وجل .

ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً ، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلاح في الدين ، وإنما الاختلاف في فعل الأصلاح في الدنيا . وهذا النقل فيه تجوز ، وظاهره يوهم زللاً ، وقد ^(٤) يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء يا كمال العقل لأجل التكليف ، وليس ذلك مذهباً لدى مذهب منهم . والذي ينتحله البصريون ، أن الله تعالى متفضل يا كمال العقل ابتداء ، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف ، فإذا كلف ^(٥) عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره ، واللطف به بأقصى الصلاح ؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم .

(١) م عبارته : فما اتفق عليه الفئتان على وجوبه . . . الخ

(٢) ح : الألم (٣) ل : في جهته ؛ وما أثبتناه من ح ، م

(٤) ح ٤ : إذ قد (٥) ح ، م : ولكنه إذا كلف

ومما اتفقوا على وجوبه إحباط الطاعات بالقسوق، وقبول التوبة، إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل.

وغرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به. فإذا أوضحنا الرد عليهم، انعطفنا على البصريين، ولَبَسْنَا فَرِيقًا بِفَرِيقٍ بسبيل التحقيق. حتى إذا التبسا^(١)، استبان الموفقُ خلوص الحق من خبطهم، والله المعين.

فما نستدل^(٢) به على البغداديين، بعد أن نسلّم لهم جدلاً تقييح العقل وتحسينه، أن نقول: مقتضى أصلكم، أنه يجب على الله تعالى أقصى ممكن في كل استصلاح، فإذا روجعتم فيما انتحتموه، فزعمتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتم فيها قبحاً وحسناً مدركين عقلاً، وحاولتم بعد اعتقاد ذلك ردّ الغائب إلى الشاهد، فإذا كان هذا مذهبكم^(٣)، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان، مصيراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً: فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش^(٤) فيه غائباً، فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم.

(١) ل: البسنا، والثبت عن ح، م؛ وليس من باب ضرب: خلط

(٢) ل: استدل، والثبت عن ح، م (٣) ح، م: مسلّم

(٤) م: تنافس، ح: تنافسون

ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه ، وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا ، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس بها .
 فإن قالوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره ، لأنه يصير بتكليف^(١) ذلك مكدوداً مجهداً ، فجاز أن لا يكلف^(٢) الأقصى والنهاية القصوى ؛ وليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه ، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل .
 وهذا الذي ذكرناه لا محصول له ، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فاصلاً بين الشاهد والغائب فيما ألزمناهم ، لوجب الفصل به^(٣) فيما يجب على العباد اتفاقاً ، حتى يقال : لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق .

فإن قالوا : ما يناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات ؛ قيل لهم : فاسلكوا هذا المسلك في جلب^(٤) الأصلح في موضع الإلزام ، ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب ، وهذا مالا يخرج منه .

(١) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) م قص : جلب

(٣) ح ، ل قصا : به ؛ وما أثبتناه عن م

ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم ، وما ذكرتموه في روم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقاسيها ثواباً جزيلاً^(١) ، فيحصل الأصلح عاجلاً ، والثواب على المشقات آجلاً . والرب تعالى لا يتقرر فيه الإتصاف بنصب ، ولا يحسن التكليف مع اشتغاله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه . فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه .

ومما نعتصم^(٢) به ، وهو يداني ما ذكرناه ، أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد ، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحته عليها ، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء . فإذا وضح كون فعلها إصلاحاً ، فليجب على العباد ما يصلحهم ؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل^(٣) العبد^(٤) إلى ما يجب عليه ، وإلى ما يندب إليه على الإستحباب من غير إيجاب ، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه^(٥) وإلى ما يعد تفضلاً . فإن راموا فصلاً بين الشاهد والغائب بما ذكرناه ، أجبنا بما قدمناه .

وإن قالوا : إعمال قسم الرب تعالى^(٦) الأحكام إلى الإيجاب

(١) ح عبارته : ثواباً عن بلائه

(٢) م : حكم

(٣) ح : م : عبارتهما : إلى ما يجب في الحكمة ... الخ

(٤) ح : زاد : فعل

(٥) ح : زاد : فعل

والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحاً ، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد ، ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف ، فقدّر الله تعالى ما هو الأصلح ؛ قلنا : هذا تمويه ، يدحضه أدنى تنبيه ؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعو إليه ، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك .

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا ، ما استروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم ، فإنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح عندهم حكم العلم . ولذلك قالوا : من علم الله تعالى أنه لو كلف لطنى وبني ونفروا وأشر واستكبر^(١) ، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا ، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السنية مع علمه بأنه يعطب دون دركها . فهلا قالوا : لما كان فعل العقل صلاحاً وجب إيجابه ، من غير أكثرات بما يقع في المعلوم ! ولا يخرج^(٢) من ذلك . ولهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمضمون هذا المعتقد ، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض ما يوهون به .

ومما يعظم موقعه على هؤلاء ، أن نقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورتطكم في جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله ، وطوق كل امرئ عمله ، وصار الكفار إلى الخلود في النار ، وعلى

(٢) ح زائدة لهم

(١) م عبارته : لطنى وعصى ونفروا واستكبر

الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم
وتقطع جلودهم ، ومعاناة الزقوم بدلا من السلسيل والريحق المختوم .
فإن قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان ، سقطت
مكالمتهم وتبين عنادهم . وإن قالوا : إنا نخلصهم الله في العذاب الأليم علما
منه بأنه لو أقذمهم لمعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على
ما هم ملا بسون له ، فتقريرهم على ما هم فيه ^(١) أصلح من تعريضهم لما يربى
عليه من العذاب . وهذا مالا محصل له .

وقد أكثروا في الجواب ، ونحن نجتزئ مما أورد الأئمة بأن
نقول : هلا أماتهم ؟ أهلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يعصوه ؟
إذ ليست تلك الدار دار تكليف ، فيجب فيها التعريض ^(٢) للتكليف .
ثم إن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر ،
فهلا قيل : الأصلح إتقاذ من علم الرب تعالى أنه يعود ، وهذا أقرب ؛ فإن
الإتقاذ من العذاب رَوْح ناجز ، والتكليف في حق من يكفر ^(٣)
تنجيز مشقة من غير ارتقاب ثواب . وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة
تأقيت الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

ومما نمتضد به أن نقول : إذا حكمتم ، بأن كل ما يفعله الرب

(٢) ح ، ل : التمويض ؛ وللتب عن م

(١) ح : على ما هم عليه

(٣) ح : يكلفه

تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً وحمداً ، كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة . إذ العقل على قياسهم يقضى بأن من يؤدي واجباً لا يستحق عليه شكراً ، كالذي يردّ ودیعة أو ديناً لازماً .

فإن قالوا : الثواب عوض ، وليس على العوض عوض ، وليس كذلك الإبتداء بالنعمة . قلنا : إذا استويا في الوجوب والحتم ، لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم^(١) ، وهو مقابل للثواب ، فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه .

ومما كثّر فيه خبط البغداديين ، أن قيل لهم : قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصالح في الدنيا ، ومقدورات الباری تعالى لا تنهاى في اللذات ، فبأي قدر تضبطونه في الأصالح ، ولا حصر للذات ولانهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان ؟

فإن قالوا : يتقدر الأصالح في حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد عليه يطفئ^(٢) ، قلنا : اللذات منافع ناجزة ، ولا معول على العلم بأن العبد سيطنى^(٣) ، فإن من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خيره ، فانه يؤثر الفسوق والمصيان ، فتكليفه حتم على مذاهبكم^(٤) ، لكونه

(٢) ل : بطيحه ؟ والتبت عن ح م

(١) م عبارته : عوض عن النعمة

(٤) م : على مذاهبهم ؟ ح : على مذاهبكم

(٣) ح ، م زادا : أن رآه استغنى

تعريضاً لمنفعتهم ، مع العلم بأن المكلف يعطى ويُسقى على الردى ، فهلا
مردتكم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم في المآل ! ولا جواب ^(١)
عن شيء من ذلك .

وفيما صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة ؛ فإنهم إذا
أوجبوا فعل الاستصلاح ^(٢) فلا يبقى للإفضال مجال ، ويخرج الرب
تعالى عن كونه متفضلاً تعالى الله عن قول المبطلين . وقد علمنا على
الضرورة أنباء خوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلاً ، على من
يشاء . كافاً نعمه عن يشاء . وليس الله عند المعتزلة خيرة في أفعاله
وبفضله . وهذا قدح ^(٣) منهم في الإلهية ، ومراغة الكتاب العزيز .
قال الله تعالى ، في استيثاره واختياره ^(٤) وقهر عباده واقتداره ، : « وربك
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » ^(٥) . ونبذة مما ذكرناه تنقض
دعائهم المعتبرة وتنقض شكائهم .

فأما البصريون ، فإننا جزأناهم على الأصل الأول . ومنعناهم تحسين
نعمهم وتبجيلهم ، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى ، ففي ذلك صدم
عن مرهم . وإن نحن أضربنا عن ذلك ، وقدرنا تسليمه جديلاً . قلنا
لهم بعده : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، فهلا أوجبتم

(٣) : ح .

(٢) ح . . عبارتها : كل استصلاح

(١) ح . زاد : لهم

(٥) انقصم ٢٨ : ٦٨

(٤) ح . م . باختياره

الأصلح في أمر الدنيا ! وأى فصل بينهما بعد الإختراع وخلق^(١)
الملاذ والشهوات ؟

ونطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها ، فنقول :
• آخذكم العقول ، والرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن من كان يملك
بحاراً لا تنزف وأودية خراة غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ؛
وعمراً ي منه إنسان يلهث^(٢) عطشاً ، وجرعة ترويه ، فلا يحسن أن
يحال بينه وبين ما يسد رمقه ، ويقبح أن يُجلى عن مَشرع الماء ، وإن
لم يقبح ذلك فلا قبيح في العقل .

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح في الدنيا بالإضافة إلى
مقدور الله تعالى ، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار ، فإنها متناهية
ومقدورات الله تعالى لا تنهاى ، والواحد منا لا يتضرر بالبذل ، وإن
قلَّ وغمض مدرك ما يخصه من الضرر ، والرب تعالى منزّه عن
قبول الضرر .

وهذا يلزم المعتزلة إذا حَسَّتُوا بالعقول وقبحوا ، وإن ألزما ما قالوه
تقضاه على الفور بعقاب أهل النار ، وقلنا : إذا أساء العبد شاهداً حسن

(١) ح زاد : وخلق القدرة

(٢) ل : يَهْلِف ؛ والثبت عن ح ٤ م

المفوض عنه^(١) في مكارم الأخلاق ، مع تعريض السيد لضرر المغايض^(٢) عند ترك الإتيان والتشفي ، فما بال العصاة مغلدون في الأنكال والأغلال ، وقد^(٣) ندموا على ما قدموا ، والرب تعالى أرحم الراحمين ؟

ومما يخص به البصريون فيه^(٤) إيضاح باب يمكن إفراده . وهو أن تقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح في الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم . فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده قبل أن يناهز حُلْمَهُ لكان ناجياً ، ولو أمهله وأرخصي طوله ، وأقدره ، وسهل له النظر ويسره^(٥) لعندَ وجدد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح تكليفه ، ولو اخترم لكان قد فاز ؟ وعند ذلك تحقق الحقائق ، وتضغطهم المضايق .

وها نحن نوضح الحق في هذا المجال^(٦) بضرب مثال^(٧) ، فنقول : إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه^(٨) بالأموال لطنى وآثر الفساد

(١) ل : عليه ؟ والثبت عن ح ، م .

(٢) ل : المغايض ؟ والثبت عن ح ، م

(٣) ل ، م : ندموا (بدون قد) ؟ والثبت عن ح

(٤) م : وفيه (٥) ل : وصيره ؟ والثبت عن ح ، م

(٦) ل عبارة : نوضح في هذا المجال ؟ وم عبارة : نوضح هذا المجال ؟

والثبت عن ح (٧) ح : بضرب من المثال (٨) م : أمد

وتنكب الرشاد ، ولو أقتر^(١) عليه لصلح ؛ فلو أراد إستصلاح ولده ، فأمدّه بالمال ، مع علمه بأنه يطفئه أو يرديه ، فباضطرار نعلم أن التقدير أصاح له من السعة . ولو قال الوالد ، وقد أمد ولده ، وهياً له عُددَه ، وأحسن صفدَه : إنما قصدت أن أقيم أودَه ، مع علمي بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل .

فإن قالوا : إنما لا يكون الأب ناظرآ له ، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رَشَدَ في المسأل ، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجهه المكلف من الثواب لو آمن . وهذا تلاعب بالدين : فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يناله ، فما يغني العبد علم الرب بمبلغ ثواب^(٢) لا يناله . والذي يوضح الحق في ذلك ، أنه يحسن من النبي عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ذاهلاً عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له .

والذي يعضد ما قلناه ، أن التكليف في حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف ، وعلم أنه لو بلغه لكفر ، أن يرغب إلى الله تعالى في أن يبقيه حتى يكفر ، إذحق

(١) - : قتر . ويقال أقتر إقتارا ، وقتر تقتريرا بالشديد ، وقتر بالتخفيف ، أي ثلاث لغات

(٢) - ح ، ل : بمبلغ لا يناله ؛ والثبت عن م

العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له ، وعند ذلك يبطل القدر رأساً على أصول المعتزلة ^(١) .

ومما نخطب به البصريين أن نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض فى تمريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فإن قالوا : لا يتصف الرب تعالى بالإقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلاً به ، واستيفاء الحق المستحق أولى من قبول الفضل . قلنا : هذا قول من لم يقدر الله حق قدره ، وما ذكرتموه إعماء يثول إلى نفي قبول المنن ، وذلك بين الأكفاء والأخراب ، ومن الذى يستكبر ، وهو عبد مرئوب ، من قبول فضل الله ؟

والدليل عليه أن الرب تعالى متفضل ، بإبتداء التكليف عندكم معاشر البصريين ^(٢) ، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله . ثم نقول : نسيتم أصولكم فى الرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن ملكاً فى زماننا لو تفضل على واحد ، وأكرم مثواه ، وأجزل جائزته ، وأعلى رتبته ، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بمد عرق الجبين وكدة اليمين ، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً ؛ وسنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل .

(١) م عبارته : يبطل القدر على أصول المعتزلة رأساً

(٢) ل : المعتزلة ؛ والثبت عن ح ، م ؛ وهو المناسب للسياق

ثم نقول : العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر للهلاك أصلح له من التفضل عليه ! ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر ، وقانا الله البدع .

فصل

[القول في اللطف]

اللطف عند المعتزلة ، هو ^(١) الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده ، ولا يتخصص ذلك بجنس ، ورب شيء هو لطف في إيمان زيد ، وليس بلطف في إيمان عمرو .

وقد يطلق اللطف مضافاً إلى الكفر ، فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفاً في الكفر . ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكفين ، وقالوا على منهاج ذلك : ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

وأما أهل الحق ، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة ^(٢) ، وذلك مقدور لله تعالى أبداً . فنقول للمعتزلة : لِمَ ^(٣) أوجبتم اللطف

(١) ح نفس : هو (٢) ح عبارته : خلق قدرة الطاعة

(٣) ل نفس : لم ؛ والثبت عن ح ، م

في الدين ؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيماً للمحنة ، وتعريضاً^(١) للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الألفاف تعريضاً للثواب الأجل ؟
فان قالوا : الغرض أن يؤمنوا ، قلنا : فأى غرض في تكليف من لا يؤمن ؟ . وإذا حكمنا العقول فاخترام^(٢) من هذه سبيله هو اللطف به ، دون تعريضه للتكليف ، مع العلم بأنه لا لطف في المعلوم يؤمن المكلف عنده ؛ فهذا مبلغ غرضنا في الصلاح والأصلح واللطف .

(١) ل : وتعريضاً ؛ والثبت عن ح ، م .

(٢) ل : فاخترام به من هذه سبيله ؛ والثبت عن ح ، م .

باب القول في اثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين ، والمقصود منه في المعتقد
يحصره خمسة^(١) أبواب : أحدها إثبات جواز ابتعاث الرسل ردا على
البراهمة ؛ والثاني المعجزات وشرائطها ، وفيه تبين تميزها من
الكرامات والسحر ، وما يميز^(٢) به مدعى النبوة ؛ والثالث في
إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول^(٣) ؛ والرابع في تخصيص
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات ، والرد على منكريها من
أهل الملل ؛ والخامس الكلام في أحكام الأنبياء . وما يجب لهم وما
يجوز عليهم .

فصل^(٤)

[في إثبات جواز النبوءات]

قد أنكرت البراهمة النبوءات ، وجحدوها عقلا ، وأحالوا ابتعاث
بشر رسولا . ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، ونفصى^(٥) عنها

(١) ح ، م قصا : خمسة (٢) ح : وما يعتد ؛ م : وما يفتن به مدعى الربوبية

(٣) ح : الرسل (٤) ل : القول وما أبتناه عن ح .

(٥) ح ، ل : ونفصى ؛ والثبت عن م

أولاً . فما يسترحون إليه أن قالوا : لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها . فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة في ابتعائه ، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه ، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول ، فلا يتلقى بالقبول ، فإنما المقبول مدلول العقول .

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقييحها ، ولو نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكننا نسلم لهم ^(١) جدلاً يقتضيه العقل ، وأن لا يكون مستدركا هذا الأصل ، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه ، فنقول :

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول ، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإن كان الإكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ماعداها عبثاً . ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعائه لطفاً في الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول ، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل إدعاؤهم بخلو الإبتعاث عن غرض .

ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إذا

(١) ح ، م ، زادا : هذا الأصل

لم يكن مدلول العقل كان باطلا ؟ وبم تنكرون على من يزعمهم أن ذلك
يجرى مجرى مالو تقدم عليل إلى طبيب يسأله عما يصلح له ، فهو على
الجملة يعلم أن المبتنى ما يشفيه ^(١) ، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه ،
والطبيب ينص له على ما يشفيه . وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم
قبل البعثة ما يصلحهم مما يبتعث الرسول فيه ، فإذا أرسل نص على
المرشد وأوضح مناهج المقاصد .

ويقال لهم : لم زعمتم أن العقول تغنى عن ابتعاث الرسول صلى الله
عليه وسلم ؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية ،
وتمييزها عن السموم المؤذية والأنبثة المضرة ، وشيء من ذلك لا يستدرك
عقلا ؟ فإن قالوا : أطول ^(٢) التجارب يرشد إلى هذه المذاهب ، قلنا :
عدم ^(٣) التجارب إلى استقرارها يفضى إلى المعاطب واقتحام المضار .
ولو ثبت الإرشاد أولا ، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتمييزها
عما عداها .

ومما تمسكوا ^(٤) به أن قالوا : ألفينا الشرع عندكم مشتملا على أمور
مستقبحة عقلا ، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش ، ولا يندب
إلى القبائح ، قالوا : فما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم وامتساختها ،

(١) ح زاد هنا : فكذلك المبعوث إليهم (٢) م نقص : أطول
(٣) م - نقص : عدم (٤) م : يتسكون

والعقل قاض بقبح ذلك ؛ قلنا : ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ولم يحتقبوا وزراً . فإن قالوا : ذلك عن الله حكمة ، قلنا : فما كان حكمة من فعله ، لم يعمد كون الأمر به أيضاً حكمة ، وهذا القدر مغل في غرضنا .

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب ، فيقولون : في الشرائع ما تردع^(١) منه العقول ، كالانحناء في الركوع ، والانكباب على الوجه في السجود ، والتحسير ، والتعري ، والمهرولة ، والتردد بين جبلين ، ورمى الجمار من غير مرمى إليه ، إلى غير ذلك مما يهزون به .

والوجه معارضتهم بما^(٢) لا يجدون منه مخلصاً ، فنقول : الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه ، ويتركه كالحم على وضم والسوء منه بادية ، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سواته لكان ملوماً ، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو^(٣) الذي يسلب العقول ، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما^(٤) تبقي مضرتة^(٥) ، مع القدرة على أن يكمل عقولهم .

(١) ل : ما تردع (بتقديم الهمزة على الراء) ؛ والمثبت عن ح ٤ م

(٢) ل : فيما ؛ والمثبت عن ح ١٠ م

(٣) ح عبارته : ومن هو القى ... الخ

(٤) ل : ما ؛ والوجه ما أفتناه (٥) ح ٤ م قصا : ما تبقي مضرتة

فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة ، أن يكون فعلا لله تعالى ، لم يبعد أيضا وقوعه مأمورا به .

فإن قالوا : إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى ، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها ، قلنا : فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه .

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات ، ونحن نذكر عمدهم منها في تضعيف الكلام إن شاء الله عز وجل .

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل ، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها ، كاجتماع الضدين ، وانقلاب الأجناس ونحوها ، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبدا^(١) بأن يشرع الأحكام ، ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح .

فإذا تبين ذلك ؛ قلنا : بعده مسلطان ؛ أحدهما أن تنفي أصل التقبيح والتحسين عقلا ، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز ؛ والثاني أن نسلم التقبيح جدلا ، ونقول : الإرسال ليس مما يقبح لعينه^(٢) ، بخلاف الظلم ، والضرر المحض ، ونحوها ، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره ؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في العلوم كون الانبعاث لطفًا ، يؤمن عنده العقلاء

ويلتزمون قضيات المقول ، ولولاء لجحدوا وعندوا . فهذا قاطع في إثبات جواز^(١) النبوءات .

ومن القواطع في ذلك إثبات^(٢) المعجزات كما نصفها ، ودلالاتها على صدق المتحدى^(٣) . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعى النبوة ، ففي^(٤) ذلك أبين رد على منكرى النبوة .

فصل^(٥)

[في المعجزات وشرايطها]

اعلموا أولاً أن المعجزة مأخوذة لفظاً من المعجز ، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجاوز ؛ فإن المعجز على التحقيق خالق المعجز ، والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم . فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر ، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات ، فإن المعجز يقارن المعجوز^(٦) عنه . فلو عجزوا عن معارضة ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والمعجز مقترن بها على ما تقصيناه في كتاب القدر . فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن

(١) ح نفس : جواز (٢) ح ، م : قيام

(٣) ح : المتحدين (٤) ل : في ذلك ؟ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) ل : القول ؟ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) ل : المعجز عنه ؟ وما أثبتناه عن ح ، م

امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود المعجز الذي هو ضد القدرة .
وقد يتجاوز بإطلاق المعجز على انتفاء القدرة ، كما يتجاوز بإطلاق
الجهل على انتفاء العلم . ثم في تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً ، وهو
إسناد الإعجاز إليها ، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها ، ولكنها
سميت معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق .

ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تعين الإحاطة بها . منها أن
تكون فعلاً لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ،
إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدّين دون بعض ^(١) .
ولو كانت الصفة القديمة معجزة ، لكان وجود الباري تعالى معجزاً .
وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة :
صدقت ، علي ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ،
والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر .

فإن قيل : هل يجوز أن يكون للشيء على الماء ، والتصعد في الهواء ،
والترقي في جو السماء معجزة ؟ قلنا : لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا
تكاملت صفات المعجزات ، والحركات في الجهات من قبيل مقدورات
البشر . وأما نفس الحركات ، فنعتقد كونها من فعل الله تعالى ،

لم يبعد أن يستقد كونها مُعْجزة من حيث كانت فعلاً لله تعالى ، لا من حيث كانت كسباً للعباد ، فتكون القدرة ^(١) على هذا التقدير والحركات معجزات .

فإن قيل : لو ادعى نبى النبوة ، وقال : آتني أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها ، فذلك من الآيات الظاهرة ^(٢) ، وليست هي فعلاً ، بل هي انتفاء فعل : وقد قال شيخنا رحمه الله : المعجزة فعل لله تعالى يقصد بثله التصديق ، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق ، وأشار إلي ما ذكرناه . والوجه عندى أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز ، فرجع المعجز إلى الفعل . فإن قيل : إن القعود معتاد ، والمعجز خارق للعادة ؛ قلنا : القعود المستمر ^(٣) مع محاولة القيام في أقوام لا يمدون كثرة خارق للعادة ؛ فهذا شريطة المعجزة .

ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة ، إذ لو كانت عامة معتادة يستوى فيها البار والقاجر ، والصالح والطالح ، ومدعى النبوة المحق بها ^(٤) والمفترى بدعواه ^(٥) ، لما أفاد ما يقدر معجزاً تميزاً وتنصيماً على الصادق ، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه .

(٢) ح ، م : الباهرة
(٤) ح خمس : « بها » ؛ م أورد عوضاً عنها « فيها »

(١) م : القدر
(٣) ح خمس : المستمر
(٥) ح زاد : فيها

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن^(١). منها أن قالوا : خرق
الموائد لا ينضبط ، فإن ما يوجد على الدور مرة أو مرتين ، لا يخرج
عن^(٢) قبيل الخوارق ، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً ، ولا ينضبط
ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن^(٣) الخوارق ، فالقول فيه مستند إلى جهالة .

وهذا لا محصول له ، وهو تحويم^(٤) على جحد ضرورات العقول
بتخييل ليس له تحصيل ؛ فإننا باضطراب نعلم أن إحياء الموتى وخلق البحر
وما شابهها ليس من الأفعال المعتادة ، وعدم انحصار الأعداد التي تلحقها
بالمعتاد لا يدرك هذه الضرورة ، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف
صفته ، وإن كان معلوماً باضطراب . وهذا بمثابة إفشاء الأخبار المتواترة إلى
العلم الضروري بالخبر عنه ، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم
لم نجد إلى ذلك سبيلاً ، وليس عدد فيه أولى من عدد .

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التي ورد الشرع بها في الشهود ليست
عدد التواتر ، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به . ومن خاضع غيره بما
تُحشمه فغضب ، امتيقن على الضرورة غضبه . ولا يمكن ربط العلم بغضبه
على احمراره أو صفة أخرى من صفاته ، فإن كل صفة يشار إليها قد
توجد في غير حالة الغضب .

(١) ل : لأن ؛ والثبت من ح ، م (٢) م : من (٣) م : تحريم

وإن قالت البراهمة : في أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها ، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة . فإذا ادعى بنى الرسالة ، وتشبث بما يخرق العادة ، فما يؤمننا أن يكون ^(١) ذلك أول عادة ستطرد ، ولو اطردت لما كانت آية . والقول في التقصّي عن ذلك يطول .

وأقرب شيء في ردّه أن تقول : لو قال نبي آتني أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد تقيضها ، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات . ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد ، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت أولى . ثم إن استمر تعويهم في نادر يتحدى به نبي ، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر ، ثم انطوت أيام ودهور ، ولم يعهد لذلك النادر كرور ، فقد خرج عن أن يكون ^(٢) ابتداء عادة عوادة .

ومن أعظم شبههم في ذلك ، أن قالوا : كيف يتيقن ^(٣) العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة ، وقد استقر ^(٤) في نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات ، حتى توصلوا إلى قلب النجاس

(١) ل : أن يكون من ذلك ؛ والعبارة كما هي مثبتة عن ح . م .

(٢) ح : عن كونه

(٣) ح . م . م . يتيقن (زيادة السين المهمة)

(٤) ل : استقرت (زيادة التاء الثانية) ؛ والتبث عن ح ، م .

ذهباً إبريزاً ، أو جر الأجسام الثقيل بالأدوات الخفيفة ، إلى غير ذلك من بدائع الحكم وتناجج الفكر الثاقبة ؟ هذا ، ومما استفاض في البرية حجر له خاصيته في جذب الحديد ، فما يؤمتنا أن يكون مدعى النبوة قد عثر على سر من هذه الأسرار وتظاهر به ؟

قلنا : هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك في الضروريات ، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة . وبيان ذلك ، أنا باضطرار نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكيم إحياء العظام بعد ما دمت ، وإبراء الأكف والأبرص ^(١) ، وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم ، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقل .

وينبغي أن لا يبعد أن يكون في طرف من أطراف الأرض صقع تثبت فيه الحيوانات وتسمى نحو النباتات ، حتى إذا التأم النبات علققت الحيوانات وجاءت بالحكم والآيات ، إلى غير ذلك من الجهالات . ثم إذا تحدى النبي بشيء قدرناه خارقاً ، فلو لم يسكن خارقاً لاشرأبت النفوس لمعارضته ، وانصرفت الدعاوى إلى فضحه وسطه عن دعواه . فإذا ذاعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدي بها وتنجيز

الخلايق عن الإتيان بمثلها ، استبان بذلك أنه من الخوارق ، وهذا القدر غرضنا في ذلك .

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه ^(١) ؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها .
منها أن يتحدى النبي بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة .
وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره ، ولا يتأتى ذلك دون التحدى . فإن من ادعى أنه رسول الملك . وقال برأى منه ومسبح : إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل ^(٢) ذلك ، كان ذلك بمثابة قوله : صدقت . ولو لم يدع الرسول ذلك . بل ادعى الرسالة مطلقا ، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دلا على تصديقه فلا بد من التحدى إذا

ثم يكفي في التحدى أن يقول : آية صدق أن يحيي الله هذا الميت ، وليس من شرط التحدى أن يقول : هذه آيتي ولا يأتى أحد بمثلها ؛ فإن الغرض من التحدى ربط الدعوى بالمعجزة ، وذلك يحصل دون أن يقول : ولا يأتى أحد بمثلها ؛ فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى .

(٢) ل : ففعل ؛ والثبت عن ح ، م

(١) ل . م : عليه ؛ والثبت عن ح

ومن وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى ، فلو ظهرت آية
أولا وانقضت ، فقال قائل : أنا نبي والذي مضى كانت معجزتي ، فلا
يكثرت به ، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه . فإن قيل : إذا نظرنا إلى
صندوق وألفينا خلوا ، وأقفلناه وتركناه بمرأى منا ^(١) : فقال مدعي
النبوة : آية نبوءتي أنكم تصادفون في هذا الصندوق ثيابا ، فإذا فتحنا
الصندوق وألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية . قلنا : نحن وإن كنا
نحوز ^(٢) تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن بقوله المبني على
النيب آية ، وذلك مطابق لدعواه ، فاعلموا ^(٣) .

فإن قيل : هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوة ؟
قلنا : إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية . وذلك مثل أن يقول
النبي : آية صدق انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح ؛ فإذا وقع
ذلك ^(٤) كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان ^(٥) آية .

فإن قيل : لو قال مدعي النبوة ستظهر آيتي بعدموتي بوقت ضربه ،
فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه ، كان ذلك خارقا للعادة ؛
فالوجه عندي في ذلك أن تقول : إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا ،

(٢) ل : فإن كنا نحوز الخ ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) ح عبارته : فإذا وقع ما وعد كما وعد

(١) م : دبرا منا

(٣) ح م : فاعلموه

(٥) ح زاد : ذلك

والآية موقوفة ، فقد كلفهم شططا ؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك . والقاضى أبو بكر رضى الله عنه منع ما صحته ، ولا وجه لمنعه ، والحق أحق أن يتبع .

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق : أن لا تظهر مكذبة للنبي ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدق أن ينطق الله يدي ، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت : اعلموا أن هذا مفتر^(١) فاحذروه ، فلا يكون ذلك آية . ولو قال : آيتي أن يحيي الله هذا الميت ، فأحياء الله تعالى فقام وله لسان زلق . فقال : صاحبكم هذا متخرص ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه^(٢) ثم خر صمعا ، فقد قال القاضى رضى الله عنه : هذه آية مكذبة لا تدل .

والذى عندي فى ذلك أن التكذيب إن كان خارقا للعادة فهو الذى يقدح فى المعجزة ، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب . فأما الميت إذا حي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة . وللنبي أن يقول : إنما الآية إحياءه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة .

(١) ل : لمقر ؟ والمثبت عن ح ٦ م

(٢) ل : لأفضحه ؟ والمثبت عن ح ٦ م

فصل^(١)

في إثبات الكرامات وتميزها من المعجزات

(٢) فالذى صار إليه أهل الحق جواز أنخرق الماديات في حق الأولياء^(٣)، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو اسحاق رضى الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم^(٤).

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزابا . فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجرى من غير إيثار واختيار من الولي، وصار^(٥) هؤلاء إلى أن الكرامة تقارق المعجزة من هذا الوجه، وهذا غير صحيح لما سنذكره . وصار صائرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى؛ فقالوا^(٦): لو ادعى الولي الولاية، واعتضد^(٧) إيثار دعوته^(٨) بما يخرق العادة، فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرّون ذلك تمييزاً بين الكرامة والمعجزة . وهذه الطريقة غير مرضية أيضاً، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق الموائد مع الدعوى المفروضة .

(١) ح : باب

(٢) ح : ابتداء الكلام بكلمة « فصل » ؛ وم عبارته : ما صار إليه ... الخ

(٣) م عبارته : أنخرق الماديات في الأولياء وأطبقت ... الخ

(٤) ح : قريب من مذاهبهم (٥) ل : صار (بدون الواو) ؛ والتثبت عن ح ، م

(٦) ل : فقال ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٧) ل : وأشهر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٨) ح ، م : لإثبات دعواه

وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة لنبي ، لا يجوز^(١) وقوعه كرامة لولي ؛ فيمتنع عندهؤلاء أن ينطلق البحر ، وتنقلب العصائب ، ويحيى الموتى كرامة لولي^(٢) ، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء ؛ وهذه الطريقة غير سديدة أيضا . والمرضى عندنا ، تجوز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات .

وغرضنا من تزييف هذه الطرق وإثبات^(٣) الصحيح عندنا . والميز بين الكرامة والمعجزة ، يستبين بذكرنا^(٤) نقاة الكرامة ؛ وقصصنا عنها ، وتمويلنا على القواطع^(٥) في إثباتها .

فما تمسك به نقاة الكرامة^(٦) أن قالوا : لو جاز انخراق المادة من وجه^(٧) ، لجاز ذلك من كل وجه ، ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد^(٨) ولي ، وذلك يفضي إلى تكذيب النبي المتحدى بآيته ، القائل لمن تحداه : لا يأتي أحد بمثل ما أثبت به . فلو جاز إثبات الولي بمثله ، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإقتراء .

وهذا تخويه لا تحصيل^(٩) له ، إذ لا خلاف في أن الشيء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبي بعد نبي ، ثم لا يكون

(٢) ح ، م ، ق ، م : كرامة لولي

(٤) م : عمدة

(٦) م : الكرامات

(٩) ح : لا محصول له

(١) ح ، م : لا يجوز تقدير وقوعه

(٣) م : وإيثار

(٥) م : انقطاع

(٧) ح ، م ، ز ، ا ، د : لولي (٨) م : نفس : يد

ظهوره ثانياً مكذباً لمن تحدى به أولاً . فإن قالوا : النبي يقيد دعواه في خطاب من تحداه ، ويقول : لا يأتي أحد بمثل ذلك إلا من يدعى النبوة صادقاً في دعواه . قلنا إن ساغ تقييد الدعوي بما ذكرتموه ، فلا يمنع أيضاً أن يقول النبي لا يأتي بمثل ذلك متنبئ ولا ممخرق^(١) ، ولا من يروم تكذيبه ؛ وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد .

ومما احتجوا به ، أن قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن في وقتنا وقوعه ، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك الريب في جريان دجلة دماً عيطاً ، وانقلاب الأطواد^(٢) ذهباً إبريزاً^(٣) ، وحدث بشر من غير إعلاق وولادة ، وتجوز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمان الأنبياء ؛ فإن الذين كانوا في مدة الفترة ، وهي ما بين المروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعث^(٤) محمد صلى الله عليه وسلم ، كان لا يسوغ منهم تجوز ما منعم تجوزته في^(٥) محاولة دفع الكرامات . ولما ابتعث النبي ، وظهرت

(١) ل : غرق (بيم واحدة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م : أطواد

(٣) ح ، م قصص : إبريزاً ؛ وهناك « ح » عبارة مكررة هي : وانقلاب أطواد ذهباً لم نأمن في وقتنا وقوعه . وذلك يؤدي إلى أن يتشكك الريب في جريان دجلة دماً عيطاً وانقلاب أطواد ذهباً إبريزاً .

(٥) ح : من

(٤) م زاد : الرسول

الآيات ، وأنخرقت العادات ، استلّ عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد .

وهذا سبيلنا في الذي دفعنا إليه ، فنحن الآن على أمن من أن ماقدروه لا يقع . فإن قدر الله وقوعه قلب العادة ، وأزال العلوم الضرورية بأن ما^(١) قدروه لا يقع . فقد بطل ماقلوه ، واستبان باقصائنا عنه أصل في الكرامة^(٢) .

فإن قيل : ما دليلكم على تجويزها ؟ قلنا : ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى إبتداء ، ولا يمتنع وقوع شيء لتفسيح عقل لما مهدناه فيما سبق . وليس في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة ؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة^(٣) ونزولها منزلة التصديق بالقول . والملك الذي يصدق مدعى الرسالة بما يوافقه وبما^(٤) يطابق دعواه ، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراما لبعض أوليائه . ولا يقدح مرام الإكرام في قصد التصديق ، إذا أراد التصديق ، ولا خفاء بذلك على من تأمل .

فإن قيل : فما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لا يفرقان في جواز العقل ، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة .

(٢) م : الكرامات

(٤) م : ويطابق

(١) م عبارته : بأن قدروا وقوعه

(٣) ح ، م ، عا : الرسالة

واستدل^(١) مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درئه في مواقع السمع . فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده ، وما كانوا^(٢) أنبياء إجماعا . وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات ؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء ، ويقول معجبا^(٣) : « أنى لك هذا »^(٤) . وتساقط عليها الرطب الجنى^(٥) ، إلى غير ذلك من آياتها . وكذلك أم موسى عليها السلام ، ألهمت في أمره بما لا خفاء به . وجرى من الآيات في مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره متم إلى الاسلام ، وكان^(٦) ذلك قبل النبوة ، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوة كما قدمناه .

فإن تعسف بعضهم وزعم أن الآيات التي استدللنا بها كانت معجزات لبني كل عصر ، فذلك إقتحام للجهالة^(٧) . فإننا إذا بحثنا عن العصور الخالية ، لم نلف الآيات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى ، بل كانت تقع من غير تحد لتحدد . فإن قالوا : إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط^(٨) المعجزة الدعوي ، فإذا فقدت كانت خوارق

(٢) ح ، ل : كان ؛ والثبت عن م

(٤) آل عمران م ٣ : ٣٧

(٦) ح ، م : قصا : كانت

(٨) ح ، ل : بشرط ؛ والثبت عن م

(١) م : استدل (بدون الواو)

(٣) م : متجبا

(٥) م : عبارته : وتساقط الرطب الجنى عليها

(٧) ح ٤ م : للجهالات

المعادات كرامة للأنبياء ، ويحصل بذلك غرضنا في إثبات الكرامات ولم يكن في وقت مولد الرسول نبي آتيا ^(١) إليه آياته . فقد وندت الكرامات جوازا ووقوعا ، عقلا ومهما .

فصل

[السحر وما يتصل به] ^(٢)

[هذا الفصل] ^(٣) في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة ^(٤) ونذكر فيه إثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم . فاما السحر فتأبث ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه وتمسك بموارد السمع ^(٥) على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة في خلال ^(٦) الكلام . فلا يمتنع أن يترقى ^(٧) الساحر في الهواء ، ويتحلق في جو السماء ^(٨) ويسترق ويتولج في [الكواء] ^(٩) والخواخات ^(١٠) ، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات في الجهات من

(١) م : وينسب

(٢) عنوان الفصل في « ح » في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

(٣) (هذا الفصل) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يطلبها

(٤) ح ، م : المعجزات

(٥) م : خلل

(٦) ح : الصرع

(٧) م : يترقى . س : يترقى . ح : يترقى

(٨) م : يترقى

(٩) ل : الكواء ؛ وفي ح ، م : الكوات . وفي كيب النفة : الكوة بفتح الأول

وضم الحرق في الحائط والجمع كوى وكواء بفتح الكاف وكسرها فيها

(١٠) م : الحرجات . والخواخة كوة تؤدي الضوء إلى البيت

قبيل مقدورات الخلق^(١) . ولا يتمتع عقلاً أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاعتدار عليه ، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا .

والدليل على جواز ذلك ، كالدليل على جواز الكرامة . ووجه الميزا هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة^(٢) ، فلا وجه^(٣) إلى إعادته . وقد شهدت شواهد سمعية^(٤) على ثبوت السحر ؛ منها قصة هاروت وماروت ، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر ليلى بن أعصم اليهودي^(٥) لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة في بئر ذروان^(٦) . وسحر ابن عمر^(٧) فتوعكت يده ، وسحرت جارية عائشة رضي الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود^(٨) السحر واختلفوا في حكمه ، وهم أهل

(١) ح : البشر (٢) م : قس : في الكرامة ، وزاد ثم

(٣) ح ، م : فلا حاجة

(٤) ل قس : سمعية ؛ ولثبت عن ح ، م (٥) م قس : اليهودي

(٦) الشط مثله اليم آلة يمشط بها ، وسلايات ظهر القدم ، ومن الكنف عظم عريض . والمثاقفة كناية ما سقط من الشعر أو الكنان عند المشط ، أو ما طار ، أو ما خلس . وراعوفة البئر وأرعوقها صخرة ترك في أسفل البئر يجلس المستقي عليها حين التنقية أو تكون على رأس البئر يقوم عليها المستقي . وبئر ذروان بفتح وسكون أو ذو أروان بسكون الراء وقيل بحريكه أصح ، بئر بالمدينة .

(٧) م قس : وجود

(٨) م زاد : يده

الحل والعقد ، وبهم ينقذ الإجماع ، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة
فقد ثبت السحر^(١) جوازا ووقوفا .

ثم اعلّموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق ، والكرامة لا تظهر
على فاسق ، وليس ذلك من مقتضى العقل ، ولكنه متلق من إجماع
الأمة . ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معلى بفسقه ، فلا تشهد
بالولاية على قطع ، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب ، وذلك لم
يجر لولى فى كرامة اتفاقا

فإن قيل : بينوا^(٢) مذهبكم فى الجن والشیاطین ، قلنا : نحن قائلون
بثبوتهم ، وقد أنكرهم معظم المعتزلة ، ودل إنكارهم إياهم على قلة
مبالاتهم ، وركاكة دياتهم ، فليس فى إثباتهم مستحيل عقلى . وقد
نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم . وحق اللیب والمعتصم
بجبل الدين ، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ، ونص الشرع على ثبوته .
ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده ، والشیاطین المسخرين^(٣) فى زمن
سليمان ، كما أنبأ عنهم آى من كتاب الله تعالى لا يحصيها^(٤) ، مُسكة فى
الدين ، وعُلقة يتشبث بها ، والله الموفق للصواب ، وهذا^(٥) غرضنا من
هذا الباب .

(١) م قس : فقد ثبت السحر . (٢) ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م : المسخرين (٤) م قس : لا يحصيها (٥) م : فهذا ..

باب (١)

القول (٢) في الوجه الذي منه تدل المعجزة (٣) على صدق

الرسول (٤) صلى الله عليه وسلم

اعلموا ، أرشدكم الله تعالى ، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي ،
حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها . فإن الدليل العقلي يتعلق
بمدلوله بعينه (٥) ، ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه ، وليس كذلك
سبيل المعجزات .

ويان ذلك بالمثال في الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث ،
لم يتصور وقوعه غير دال عليه ، وانقلاب المصاحبة ، لو وقع بدياً من
فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي ، لما كان دالاً على صدق مدع
فقد خرجت المعجزات (٦) عن مضاهات دلالات العقول .

فإن قيل : فما وجه دلالتها إذا ؟ قلنا : هذا مما كثر فيه خبط من
لا يحسن علم هذا الباب . والمرضى عندنا أن المعجزة تدل على الصدق (٧)

(١) م قس : بلب

(٢) ح قس : القول

(٣) م عبارته : الذي يدل منه المعجزة

(٤) ح ، م : النبي

(٥) م : لعينه

(٦) م قس : المعجزات

(٧) م قس : على الصدق

من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول ، وغرضنا يتبين ^(١) بفرض مثال ، فنقول :

إذا تصدر ملك للناس ، وتصدر لتلج عليه رعيته ، واحتفل الناس واحتشدوا ^(٢) ، وقد أرهق الناس شغل شاغل .

فلما أخذ كل مجلسه ، وترتب الناس على مراتبهم ^(٣) انتصب واحد من خواص الملك ، وقال ^(٤) : معاشر الأشهاد ! قد حل بكم ^(٥) أمر عظيم ، وأظلم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، وموثقته لديكم ، ورقبيه عليكم ، ودعواي هذه برأى من الملك ومسمع . فإن كنت أيها الملك صادقاً في دعواي ، تخالف عادتك وجانب سجيته ، وانتصب في صدرك وبهوك ^(٦) ، ثم أقعد ، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه ^(٧) ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل ^(٨) الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح ^(٩) بالتصديق . فهذه العمدة في ضرب المثال ، وما نحن بنبى عليه أسولة وتنصى منها ^(١٠) ، ويندرج تحت ما نطرده أغراض معظم خطرهما .

(١) م : بين
(٢) ح : بحالهم
(٣) م : قد حزبك
(٤) ل : ومطابقة ما هواه ؟ والتبت عن ح ، م
(٥) م : وتغزل
(٦) ح : الصريح
(٧) م : عبارته : واحتفل المجلس واحتشد
(٨) ل : قس : وقال ؟ وما أبتناه عن ح ، م
(٩) ل : وبهوك والتبت عن ب ، ح ، م
(١٠) م : (٨) م : (١٠) ح ، م : منها

فمن أهم الأسولة ما أدلى^(١) به المعتزلة ، حيث قالوا : إذا جوزتم أن يضل الرب عباده ، وينفويهم ويرديهم ، فما^(٢) يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق ؟ وقالوا : أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد ، يؤمننا مما أئزنا كموه وتدل المعجزة على الصدق ، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين ، ولا يثبتها للكاذب فيضل الخلق .

والجواب عن ذلك ، أن تقول : من شهد مجلس الملك في الصورة^(٣) المفروضة ، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعى الرسالة ، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر في أن الملك لا ينفوي رعيته ، ولا يظني حاشيته ، ولو كانت^(٤) دلالة المعجزة على الصدق^(٥) موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يظني ولا يضل ، لا يختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر ، واستدت^(٦) منه العبر ، وليس الأمر كذلك على اضطرار^(٧) ؛ والذي يكشف الحق في ذلك ، أن الملك لو كان ظالما فاشما لا تؤمن بواذره ، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعى الرسالة ، وجاحد ذلك منكر للبديهة .

(١) م : أول

(٢) م زاد : الذي

(٣) م زاد : الأولى

(٤) م : ولو كانت

(٥) ح ، م : التصديق

(٦) استد الشاع : استقام

(٧) م : الاضطراب

ثم تقول للمعترلة : ما وجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فإن قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه ، قلنا : فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنته للخارق ^(١) منها للعادة ، فجوزوا أن يقع فعل ^(٢) معتاد مع اعتقادكم علما للنبي ، فإن قالوا : لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل ، قلنا : ^(٣) فينبوه ^(٤) تسكلم عليه ، فلا يزالون في عمه ^(٥) وحيرة ، أو يرجعوا إلى الحق . فإذا أوضحوا وجهها ، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقد فنقول : لا تظهر المعجزة على يدي ^(٦) الكاذب .

و شهور أدات على مذهبه ، وتصديق الكاذب مسنحين في قصبات العقول .

فإن قيل ^(٧) : هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب ، أم تقولون ليس ذلك من المقدور ؟ قلنا : ما نرضيه في ^(٨) ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب ، لأنها تتضمن تصديقا ، والمستحيل خارج عن ^(٩) قبيل المقدورات ، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق ، كوجوب اقتران الأمل

(١) م : الخارق (٢) ح : قس : قل (٣) ح : قس : قل

(٤) ح : ل : فتنوه ؛ ولثبت عن م

(٥) ل : غمة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م ، والعمه : الحيرة والتردد

(٦) م : يد (٧) م : فإن قالوا

(٨) ح : من (٩) ح : من

بالعلم به^(١) في بعض الأحوال ، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى ،
وإنما المتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب^(٢) ، فاعلموا ذلك .

فإن قيل : إن ثبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي فرضتموه ،
فيم تردون النائب إلى^(٣) الشاهد ، مع عامكم بأنه لا بد من جامع
بينهما ، فإن^(٤) روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد ؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر ، فقالوا : إنما علمنا رسالة مدعيها
بقرائن الأحوال ، وما أحسننا منها ، وذلك مفقود غير موجود
في حكم الإله .

وهذا آخر عقدة في النبوءات ، فإذا^(٥) انحلت لم يبق ، بعدها
للطاعنين مضطرب ؛ فنقول مستعينين بالله تعالى : ما ذكرناه شاهداً
بعثابة^(٦) التقريب ، وضرب الأمثلة للإيضاح ، ولم نذكره مستدلين به
فإن سبيل ما ذكرناه من قبيل الضروريات ، ولا يستدل عليها ، ولكن
قد^(٧) تضرب فيها الأمثال .

وما نحن نوضح مثل^(٨) ما ذكرناه شاهداً وغائباً ، فنقول :

(١) ح نفس : به ؛ و م عبارته : اقتران الألم بعلم الألم به

(٢) م : كاذب (٣) م : على

(٤) م : وإن (٥) م : وإذا

(٦) م عبارته : ما ذكرناه شاهداً ومنا به التقريب ... الخ

(٧) م نفس : قد (٨) م نفس : مثل

المعجزة : إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادراً^(١) يفعل ما يشاء ،
 فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للآهية : قد علمتم أن
 ابتعات النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وأية صدق
 أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدره على إحياء الموتى ، وتعلمون أن
 الله عالم بسرنا وعلانيتنا^(٢) وما نخفيه من سرائرنا ونبيده من ظواهرنا ،
 وإنما أنا رسول الله إليكم^(٣) ، فإن كنت صادقا ، فالقرب يا رب هذه
 الخشبة حية تسمى : فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى
 فينبذ^(٤) يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع
 تصديقه ، كما ذكرناه شاهدا .

وما موتهوا به من قرائن الأحوال ، لا محصل له . فإن من كان
 غائبا عن المجلس الموصوف ، فبلغه^(٥) ماجرى ، شارك الحاضرين في
 العلم بالرسالة وإن لم يحس حالا ، وكذلك لو كان الملك في بيت مستخل
 بنفسه ، ودونه السجف المسدولة^(٦) ، فقال مدعى الرسالة : إن كنت
 رسولك فحرك الحجب ، وأشل السجوف ، ففعل ذلك كان تصديقا ،
 وإن لم ير الملك ، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب ، انقطعت

(١) م عبارته : في حق من يعتقد أن له ربا قادرا

(٢) م : وعلتنا (٣) م قص : وإنما أنا رسول الله إليكم

(٤) م قص : فينبذ (٥) م : فبلغ

(٦) ح ، م : السجوف المسدولة

هذه الأسباب ، وانحسرت الأبواب ، ووضع الحق ، والله المشكور على كل حال .

ويعتضد ما ذكرناه ، بأن أهل المراء والشكوك تحزبوا في زمان الأنبياء ؛ فمنهم من أنكر الإلهية ، وخامرته الشكوك في النبوءات لذلك ؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً ، وصار إلى أن الصادر منه تخيل ، وما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة غداً في تعالى على الإبتداء ، موافقاً لدعوى النبي ، ثم سحر به يومئذٍ ، وذلك شاهد^(٢) على أن ذلك موقع^(٣) ضرورة ، لا محذور للشكوك فيه .

فهذا قولنا في^(٤) دلالة المعجزة على صدق الرسول ، ولا يكاد يستتب ذلك للمعتزلة . فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق ، ويمسر على المعتزلة إثبات قصد الله^(٥) تعالى ؛ فإنهم نفوا إرادة قديمة ومنعوا كونه مريداً لنفسه . ووضع بما قدمناه ، بطلان كونه مريداً بإرادة حادثة ، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصد إلى تصديق .

(٣) ح ، م : موضع

(٢) م نقص : شاهد

(١) م : النبوة

(٥) ح ٤ م : قصد الله

(٤) ح ، م زادا : وجه

فصل

[لا دليل على صدق النبي غير المعجزة]

فإن قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ . قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما^(١) يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : إما أن يكون معتادا ، وإما أن يكون خارقا للعادة . فإن كان معتادا ، يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلا وإن كان خارقا للعادة ، يستحيل^(٢) كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبى ، إذ كل خارق للعادة يحوز تقدير وجوده^(٣) ابتداء من فعل الله تعالى ؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها .

فصل

[إمتناع الكذب على الله تعالى شرط في دلالة المعجزة]

فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا^(٤) استحالة الخلف وإمتناع الكذب في حكم الله سبحانه^(٥) ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى ؛ فما^(٦) لم يثبت

(١) ل : فأما ؛ والثبت عن ح ، م (٢) م : فيستحيل (٣) ح م : وقومه

(٤) ل : يمينوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٦) ح : فلما

(٥) ح عبارته : وإمتناع الكذب على الله تعالى

وجوب كونه حقا صدقا ، لا يستمر في السمع أصلا^(١) . ولا يمكن أن يحتاج في ذلك بالإجماع ؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع ، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى .

ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا من وجهين : أحدهما أن الكذب عندكم^(٢) تحكم^(٣) لا يقبح لعينه ؛ والثاني أنه لو سلم أنه نقص ، فالعتمد في نفي النقائص دلالة السمع . قلنا : أما الرسالة فإنها^(٤) تثبت دون ذلك في الحال ، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تصدى لكونها^(٥) صدقا أو كذبا . كأن^(٦) المرسل قال : جعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آقا ، ولم يقل ذلك مخبرا عما مضى^(٧)

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل : وكلتك في أمرى واستنبتك لشأني ، فهذا توكيل ناجز يستوى فيه الصادق والكاذب . ومحصل القول فيه أن صيغة التوكيل^(٨) ، وإن كانت أخبارا ، فالغرض منها أمر باتتداب لشأن وانتصاب لشغل ، والأمر لا يدخله الصدق والكذب . وآية ذلك أن الملك وإن قم عليه كذب وخلف ، فالفعل الذي فرضناه منه يصدق الرسول ويثبت الرسالة ، قطعا على الغيب

(١) ح ، ل ، م : أصل [والوجه ما أثبتناه] (٢) م : عندنا

(٣) ح ، م : نقصا : تحكم (٤) ح ، ل : نقصا : فإنها ؛ وللتب عن م

(٥) م : يتصدى لكونه (٦) م : فكان (٧) م : عن ماض (٨) م : اللفظ

من غير ريب . فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي^(١) الكذب عن
البارى سبحانه وتعالى ، فاعلموه .

واكن لا يثبت صدق النبي ، بعد ثبوت الرسالة ، فيما يؤديه
وينهيه ، ويشعره من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام ، إلا مع
القطع بتقدس البارى تعالى عن الخلف والكذب . فإن النبي يعتضد
فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه ، بتصديق الله إياه . وما لم يثبت
وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا ، لا يثبت صدق النبي في
أنبائه^(٢) . وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلا ، بمثابة انتصابه رسولا ؛
فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر ، والإخبار عن صدقه فيما يخبر
به يتعرض لكونه صدقا أو كذبا .

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضى الله عنه ، في كتابه المترجم
بالجامع ، على فصل وحث على التمسك به ، فقال : الأحكام لا ترجع
عندنا^(٣) إلى صفات الأفعال ، وإنما^(٤) ترجع إلى تعلق الكلام القديم
بها . والشيء لا يجب لنفسه ، ولكن يقضى فيه بالوجوب ، للتوعد
على تركه ووعد الثواب على فعله . والوعد والوعيد خبران ، فلو لم يثبتا

(١) ح زاد : معنى (٢) ح : إنبائه ، له : أنبائه ؟ وما يثبتناه من م

(٣) م عبارته : الأحكام عندنا لا ترجع ... (٤) م قس : الواو

على حكم الصدق ، لم^(١) يوثق بهما . وإذا كان كذلك ، لم يتقرر إيجاب وحظر ، وندب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة . ويشول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للبارى تعالى أمر مطاع ، وقد دلت الأدلة على كونه إلهاً قادراً عالماً ، ولا تعقل الألهية ممن^(٢) لا يتصور منه الأمر والنهى وقال عند اختتام هذا الفصل ولو^(٣) لم يتفق فى كتابنا إلا^(٤) هذا لكان بالحري أن يغتبط به .

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الجبرضى الله عنه ، ولسنا نرى ذلك مقنناً فى الحجاج ، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه^(٥) ، ولا وجه لادعاء الضرورة . والذي عليه التعويل فى غرض الفصل ، أنا نقول^(٦) : قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون البارى سبحانه عالماً مريداً ، وقد^(٧) قدمنا ما فيه مقنع فى إثبات كلام النفس . والعالم بالشيء المريد له ، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد ، على حسب تعلق العلم والإرادة به .

وكل معنى يقبله الوجود ، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده ، إن كان له ضد ، كما قرر فى صدر الاعتقاد . فلو لم يتصف البارى تعالى بخبر

(١) م : لا (٢) م : لن (٣) م : نفس : الواو (٤) ح : غير

(٥) م : عما ذكره (٦) م : نفس : يقول (٧) م : نفس : قد

صدق ، لوجب اتصافه بضده ؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولا وغفلة عما قدرناه^(١) مخبرا عنه . فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشيء ، فإنه يضاد أيضا العلم به وإرادته . وإن كان ضد الخبر الصدق ، خبرا هو خلف وكذب واقع على خلاف الخبر ، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه والقضاء باستحالة عدمه ، لما قدمناه من إثبات قدم الكلام .

ثم يثول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من البارئ تعالى أن يخبر عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك معلوم بطلانه ؛ فإننا نعلم قطعا أن العالم بالشيء يستحيل أن يتصف ، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به ، حتى يقال مستحيل^(٢) مع العلم به إخبار النفس عنه . فإذا امتنع إدعاء هذه الاستحالة شاهدا ، وانتسب جاحدا ما قلناه إلى دفع البديهة^(٣) ، فيلزم طرده شاهداً وغائبا .

فإن قيل : كيف ادعيتم البديهة في فرع أصله متنازع فيه ، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس ؟ قلنا : الذي يدعى أهل الحق أن^(٤) كلام النفس لا ينكر ، وإنما التنازع في أن ما ادعينا :

(١) م : كما قررناه (٢) م : يصح

(٣) م عبارة : جاحد ذلك إلى دفع ... الخ (٤) م : أنه .

هل هو كلام ، أو هو إعتقاد ، أو علم . فأما هواجس النفس^(١)
أما ها ، فالإتصاف بها معلوم لا يحدد .

فإن قالوا : ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس ، أن يعلم العالم كون
زيد في الدار ، ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار^(٢) ، قلنا :
هذا تخيل ووم ، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار^(٣) ، وليس بخبر
ناجز مثبت . والذي يحقق ذلك ، أن العالم بالشئ مع الإخبار عنه على
حسب العلم به بتا قطعا ، يدير في نفسه ما صورده السائل . وحديث
النفس على حكم الصدق مستدام ، كما كان قبل ظهور هذا التقدير .
ولو كان ما ألزمه السائل^(٤) ثابتا ، لاستحال إجتماعه مع نقيضه .
وكا . عالم بالشئ ، يخبر عنه علم ، حققته ، يجد من نفسه علم الضرورة
الاتصاف بكونه مخبرا عنه ، مع تقديره مخبرا^(٥) ، على حكم الخلف .
وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشئ على ما هو به ، مع تقدير إعتقاده فيه
على خلاف ما هو به ، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المقرر
إعتقادا محققا .

(١) م : النفوس

(٢) م قس : ويدير في خلد نفسه مع ذلك أنه ليس في الدار : وب يوافق ما أتينا به

(٣) م زاد : عن تقدير

(٤) ح ، م عبارتهما : ما ألزمه السائل خبرا باننا لاستعمال ... الخ

(٥) ل : مع تقديره مخبره ؛ والثبت عن ح ، م

فاستبان بما ذكرناه ، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها
الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم ، على حسب تعلق العلم به
ادعاء استحالة تأبأها العقول . ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشيء ، لو
لم يتكاف إخطار خاف بقلبه ، لاستمر له حديث النفس صدقاً مع العلم
بالذي ^(١) يتكاف تقدير آ ^(٢) ، وليس بصفة مضادة للحديث الصادق .
فهذا ^(٣) القدر كاف هنا ^(٤) ، وهو قاض باتصاف البارئ تعالى
بالكلام المتعلق بالمعلوم ، على حسب تعلق ^(٥) العلم به . ومن ابتنى
مزيداً على ذلك ، فلي تأمل الشامل .

(٢) م عبارة : فالتى يشككه تقدير

(٣) م نفس : تعلق

(١) ل : فالتى ؟ والتبث من ح ، م

(٣) م : وحداً (٤) ح ، م : ما هنا

القول^(١)

في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^(٢)

فصل

[في النسخ]

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات^(٣) على الجملة ، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوة نبينا^(٤) محمد صلى الله عليه وسلم .

وقد أنكر نبوته طائفتان ، تمسكت إحداها بالمصير إلى منع النسخ ، وتمسكت الأخرى بالممارسة في آياته ومعجزاته . وذهبت طائفة من اليهود يسمون الميسوية^(٥) ، إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم . فأما من أنكر النسخ ، وإليه ذهب^(٦) معظم اليهود ، فقصدنا

(١) ح ، ل : فصل ؛ وما أبتناه عن م (٢) ح قس : في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ م عبارته : في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ و ب عبارته القول في نبوة محمد عليه السلام

أ ح عبارته : بأصل إثبات النبوءات ؛ م عبارته . بإثبات النبوءات (٤) م : سيدنا (٥) فرقة تنسب إلى أبي عيسى اسحاق بن يعقوب الأصبهاني (أو الأصبهاني ، ومن ثم تسميتها بالأصبهانية) . ظهر أبو عيسى هذا أيام للصور العباس واتبه يهود كثير ، وادعوا له آيات ومعجزات ، وزعم هو أنه نبي بعث ليخلص بني اسرائيل من أيدي الأمم العاصين . راجع الهرستاني لشر الشيخ أحمد فهمي ج ٢ : ٢٢ - ٢٤ (٦) ح ، م : وإليه صار

في ^(١) إبطال ما انتحلوه لا يتبين ^(٢) إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار واقتصار على ما فيه غنية .

فالمرضى عندنا ، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجهه ^(٣) لو لاه لاستمر الحكم المنسوخ . ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق ، رفع حكم بعد ثبوته .

والمعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة ^(٤) ، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا ، وقالوا : النسخ تخصيص الزمان ؛ وعنوا به أن المكافين إذا خوطبوا بشرع مطلق ، فظاهر مخاطبتهم به تأييده عليهم ، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية .

وهذا عندنا نقي للنسخ وإنكار لأصله ، ورد له إلى تبين معنى لفظ لم يحط به أولاً وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة ، والمخصص من الصيغة العامة غير مراد بها ، ونحن نلزم المعتزلة ومن اتبعنا إنا فصلين على موجب أصليين .

فقول للمعتزلة : من ^(٥) أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيناً له ، لما

(٣) م نفس : على وجه

(٢) م : لا يبين

(١) ح : من

(٥) م نفس : من

(٤) م : شريعة

استأخر عن اللفظ الوارد أولاً ، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن تخصيصها ^(١) ، ولا يحيص لهم عن ذلك .

وتقول للمتمين إلينا : قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضي وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبين لا تنقطع ^(٢) وقت العبادة ، إذ يستحيل أن يقدر ^(٣) للعبادة وقت لا يسعها . ثم إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، مأمور عندنا ^(٤) وعند أصحابنا بالذبح أولاً ، ونسخ ^(٥) ذلك عنه آخره . وعين المأمور به هو الذبح ، ولم يكن أفلا تمتد وتمتد ^(٦) . حتى يصرف الأمر إلى الشيء ^(٧) ، والنسخ إلى غيره .

وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به ، كان رفعاً للحكم على التحقيق ؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ ^(٨) . وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ، ووجوه الاستحالة مضبوطة قرب شيء يستحيل لنفسه ، كاتقلاب الأجناس ، واجتماع الضدين ، والأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه ، فإن تصويره ممكن ،

(٢) م عبارته : تبين لوقت العبادة

(٤) م نفس : عندنا

(٦) م : ولم يكن أفلا تمتد وتمتد

(٨) م : المنكرين للنسخ

(١) م : تخصصها

(٣) م : أن يقرر

(٥) م : ثم نسخ

(٧) م : إلى شيء

لا استحالة فيه ؛ فإذا لم يستحل لنفسه ^(١) ، امتنع صرف استحالته إلى غيره ^(٢) ، إذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها ؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل نفسه كما قدرناه ^(٣) ، وليس في تقدير النسخ ما يقضى إلى تغير العلم والإرادة ، ولا يزال السبر يطرد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه ، ولا يقضى إلى استحالة في غيره .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف الباري تعالى بالبداء ، وهو مقدس عنه ؟ قلنا : البداء يعبر عن استفادة علم ما ^(٤) ، لم يكن ، ومن ^(٥) أحاط بما لم يكن محيطا به ، يقال بداله ، وقد يعبر به عن من يهمل يأمر ثم يندم على ما ^(٦) ، ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ ؛ فإن علم الباري سبحانه ^(٧) متعلق بالمعلومات على ما هي عليه ، ولا يتجدد له علم لم يكن ، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريد ، ويريد ما لا يأمر به ، فلم يبق لادعاء البداء وجه .

وقد تمسك نقاة النسخ بتخيل ^(٨) لا يقوم بالاتصال عنه إلا

(١) م عبارته : فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه ، فإذا لم يستحل بنفسه فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه فإذا لم يستحل لنفسه امتنع صرف ... الخ (وبلاحظ التكرار في عبارته)
 (٢) ح عبارته : امتنع حكم الاستحالة إلى غيره (٣) ح ، م : قدما
 (٤) م قص : ما (٥) م : فن (٦) م : ما قدم (٧) م زاد قدیم (٨) م : بتخيل

متبحر في هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر
عن كونه واجبا ؛ فلو حضره وأخبر عن كونه محظورا ، لا تقلب الخبر
الأول خلقا واقعا على خلاف خبره ، وذلك مستحيل .

والذي ذكره تخييل ليس له تحصيل وذلك أن الوجوب ليس
بصفة للواجب على أصلنا ؛ والمعنى بكون الشيء واجبا أنه الذي قيل
فيه « افعل » : فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء فمعناه أنه أخبر
عن الأمر به ؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ؛ فليس بين الإخبار
عن الأمر به تحقيقا ^(١) وبين الإخبار عن النهي عنه تناقض ، فلا ^(٢)
يتصف كل ^(٣) واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقا حقا .

وإنما تخيل ^(٤) هؤلاء ما قالوه ، من حيث اعتقدوا الوجوب
صفة للواجب ، وقدروها مخبرا عنها ، ثم قدروا الخبر عن نفسها .
وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ^(٥) ثابت ،
وليس بآيل إلى تبين ^(٦) ما لم يثبت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هان
عليه مدرك الاتصال عن السؤال . وإذا ^(٧) ثبت جواز النسخ عقلا ،
فليس يمنع ^(٨) منه دلالة صمعية .

(١) ل نفس : « فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه ، فليس بين الأخبار عن الأمر به » ،

والثابت عن ب ، ح ٤٠٠

(٢) م : يحيل

(٣) ح ، م قصا : كل

(٤) م : ولا

(٥) ح ، م قصا : حكم

(٦) م نفس : تبين . (٧) م : فإذا : (٨) م : يمنع

وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندى ^(١) سؤالا واستدلوا به الطعام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأييد شريعتهم إلى تصرف عمر الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأييد شريعته ^(٢) ، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأييد شريعته ، فلتأيد ، وهو المصدق إجماعا ، وهذا الذى ذكروه باطل من وجهين .

أحدهما أن ما نقلوه لو صح لكان صدقا ، ولو ثبت صدقا حقا ، لما ظهرت المعجزات على يدي ^(٣) عيسى ومحمد ^(٤) عليهما السلام ، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود . ومهما ظهرت معجزة فى شرعنا على يد ^(٥) متنبى تنبأ ، تبين إذ ذاك كذبنا فى تأييد شريعتنا ، فهذا وجه ظاهر . فإن ^(٦) عادوا إلى القدح فى معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام ، لم

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندى أو الراوندى . وراوند بفتح كل من الراء والواو وسكون النون قرية من قرى فنان بنواحى أصبهان . كان من مكملى المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا (معاهد التصبى لعبد الرحيم الباقى : ١٨ : ٧٦ يولاق ١٢٧٤ هـ) وقد استظهر تآثر كتاب الانتصار للغياط المعتزلى فى الدر على ابن الراوندى وهو الدكتور نيرج Nyberge أنه مات عام ٢٩٨ هـ ، أو عام ٣٠١ هـ بعد أن ذكر قولاً آخر أنه مات حوالى عام ٢٥٠ هـ . ثم قل الاتفاق على أنه ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ راجع كتاب الانتصار طبع دار الكتب المصرية عام ١٩٢٥ م

(٢) م : شريعتهم . (٣) م : نفس : يدي (٤) ح : نفس : ومحمد

(٦) م : وإن

(٥) ح : نفس : يد

يبدوا وجهها في مرامهم ، إلا انقلب ^(١) عليهم مثله في معجزة موسى ،
عليه السلام .

والوجه الثاني أن تقول لو صح ما قُتِمُوهُ ولقُتِمُوهُ ، لكان
أولى ^(٢) الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم
أن الجاحدين منكم لنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم لم يألوا جهداً في رد
النبوءة ^(٣) ، وغيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة ، فلو
كان فيها نص لا يقبل التأويل ، في تأييد شريعة موسى عليه السلام ،
لأظهر وعد من أقوى العصم ^(٤) . فلما لم يظهروه في زمن عيسى وعصر
محمد عليهما السلام ، إذ لو أظهروه لتوفرت دواعيهم على نقلهم ،
فاستبان بذلك ، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم ^(٥) ، ويأبى الله إلا أن
يتم نوره .

فهذا ^(٦) غرضنا من الكلام في النسخ ، وقد حان أن نتكلم في
معجزة الرسول ، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول .

(١) ح ٥٠ م : انعكس (٢) م : أحق (٣) م : نبوءته
(٤) يوجد بهامش « م » العبارة الآتية : « قد بينت في تفسيرى أن النسخ وقع
في التوراة » فإنه تعالى أمرهم بدخول بيت المقدس فلما أغضبوه نهاهم عنه «
(٥) م : نابغتهم (٦) م : وهذا

فصل

[في معجزات محمد^(١) صلى الله عليه وسلم]

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزاً ، ومقاصدنا نبينها في معرض أجوبة عن أسئلة .

فإن قال قائل : ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلفاً بعده ؟ قلنا : لاحتاج في درء الضرورات ونحن بأصطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه ، ويعلمه صحبه وأتباعه ، وما ثبت توتراً معلوم على الضرورة . وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا^(٢) ، وهذا^(٣) كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين . ولا^(٤) معنى للاعتناء في ذلك .

فإن قيل : فإن سلم لكم ظهور ذلك منه في زمانه^(٥) ، فما دليلكم على تحديه به وتمجيذه الأمم بالدعاء إلى معارضته ؟ قلنا : هذا أيضاً معلوم على الضرورة . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل مدلياً بالقرآن ، مُدِلاً به ، مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه . ومن أنكر ادعاء استيثاره به ، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه ، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه .

(١) ح ، م : نبينا (٢) م قصص : في الدنيا (٣) م : وهو

(٤) م : فلا (٥) م : زمانه

والذى يحقق ما قلناه ، أنا على البديهة نعلم أن واحدا من العرب لو أتى - تقديرا - بمثل القرآن ، لكان ذلك قادحا فيما يعهد من دعوى النبوة^(١) مزريا به حاطا من رتبته ، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره ، ولو لا تحديه به لما كان الأمر كذلك . ولا خفاء بنا قلناه وقد نصت آى من القرآن على التحدى وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »^(٢) ، إلى غيرها من الآى فى معناها .

فإن قيل : لا يبعد تقدير الاختلاف فى هذه الآى بأعيانها ، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها . قلنا : ما من آية هى^(٣) من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر ، إذ تنقأها قراء^(٤) الخلف عن قراء^(٥) السلف . ولم يزل الأمر كذلك ، ينقله أصغر عن أكابر^(٦) ، حتى استند النقل إلى قراء^(٧) الصحابة رضى الله عنهم ، وما نقص عدد القراء^(٨) فى كل دهر عن عدد التواتر .. والذى يوضح ما قلناه ، أنا لو

(١) م : النبي

(٢) ح ، م نقضا : «ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» والآية من سورة الإسراء ١٧ : ٨٨

(٣) م نقص : هى (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ح ، ل ، م : القراءة

(وما أئبناه أوضح فى المراد) (٦) م عبارته : صاغر عن كابر

تشككنا في آية بعينها لاتبه ذلك في كل آية ، وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن .

فإن قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كنتم ماعورض به ؟ قلنا : هذا محال ، إذ لو كان ذلك ^(١) كذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة ^(٢) ، وادعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء خليفة قائم يأمر المسلمين قبل أبي بكر رضى الله عنه ، وثلاث يسلم بطأه على الضرورة ^(٣) .

والذى يعضد ما قلناه ، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا ^(٤) ، باذلون كنهه مجهودهم في أن ينكثوا في الدين بأقصى الإمكان . فلو كانت المعارضه ممكنة غير متمذرة ، لاحتالوا فيها على كرور ^(٥) الدهور وطول ^(٦) العصور ، ولو خفيت معارضته لاستجد مثلها .

ثم إن كان هذا السؤال وضربه من القائلين بالنبوءات ، انعكس عليهم جميع ما أوردوه في معجزات نبيهم . فيقال لليهود : ما يؤمنكم

(٢) م عبارته : في مستر العادات

(١) م قيس : ذلك

(٤) ح زاد : هذا ، م عبارته : إلى زماننا هذا

(٣) م قصص : على الضرورة

(٦) ل : كور ؟ والثبت من ح ، م

(٥) م : ينكث

(٧) م : وطوال

أن موسى عليه السلام عودت آياته ، ثم تواضع بنو إسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته ؟

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، إنما أعجزت عنه بقلة الاكثراث . قلنا : هذا ركيك من القول لا ييوح به من شدا طرفا من الآداب . فإن العرب في تحاورها وتفاوضها ، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه . وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر ونثر لناثر ، حتى يحملهم الإزدراء^(١) به على الانكفاف عن معارضته .

كيف ، وقد كان الرمول عليه السلام وأنصاره يقولون : لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا^(٢) النواجز بعد التناجز ، وأذعنا لكم . فإن تكن^(٣) الأخرى ، ألقينا^(٤) ضرام الحرب ، وأدmina مراسها وأحكمنا أساسها ، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك السُّجوف عن العواتق العرييات . وكيف^(٥) يخطر لماعل ، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفقت على^(٦) المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر

(١) م : الإزدراء

(٢) ح ، ل : وآثرنا ؟ والثبت عن م

(٣) م : وإن يكن

(٤) م : فكيف

(٤) م : وألقينا

(٦) ل : عن ؟ والثبت عن ح ، م

الكفار أهوالاً^(١) تشيب النواصي وأحوالاً تزيل الرواسي ولا يمارضوا
بسورة ازدراء بها .

فقد ثبتت المعجزة والتحدى بها ، والعجز من معارضتها ، وهذا
القدر مغن فيما نريده^(٢) ، والله الموفق للصواب .

فصل

[وجوه إعجاز القرآن]

فإن قيل : أوضحوا لنا^(٣) وجه الإعجاز في القرآن ، ثم يبنوا القدر
المعجز منه . قلنا : المرضي^(٤) عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة
مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب . فلا يستقل النظم
بالإعجاز على التجريد ، ولا تستقل الجزالة أيضاً .

والدليل عليه أننا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة^(٥) ، لم نعدم سؤالاً
خيلاً^(٦) . إذ لو قال قائل : إذا قوبل القرآن بخطب العرب وثرها
وأشعارها وأراجيزها ، لم ينحط كلام اللدّ البلقاء واللّسن الفصحاء عن
جزالة القرآن ، انحطاطاً يينا قاطماً للأوهام . وإن ادعينا الإعجاز في
الأسلوب المحض ، والنظم المخالف لضروب الكلام ، فربما يتجه تقدير

(١) ل : أهوالاً ؛ والثبت عن ح ، م
(٢) ح ٦ م قصاً : لنا (٤) م : المرضي (٥) ل قص : معجزة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) ح ، ل : خيلاً ؛ وما أثبتناه عن م

نظم ركيك يضاهى نظم القرآن ، كما يؤثر من ترهات مسيئة الكذاب
حيث قال : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب وثيل^(١)
وخرطوم طويل . فلا يعجز عن مثل ذلك ، مع الرضى بالركيك
والكلام الرذول الذى تمجده الأسماع . فيلزم من مجموع ما ذكرناه
ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة .

فإن قيل : ما وجه البلاغة فى القرآن ؟ وما وجه خروجه نظمه^(٢) عن
ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجه البلاغة فينبغ لاختفاء بها . والبلاغة
التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف ذلق^(٣) رائق ، منبئ عن المقصود
من غير مزيد ؛ فهذا الكلام الجزل ، والمنطق الفصل . ثم البليغ من
الكلام تتفنن أقسامه .

فن جوامع الكلم الدلالة على المعانى الكثيرة بالعبارات الوجيزة ،
وهذا الضرب لا يعد فى القرآن كثرة .

فنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين ، ومآل المسرفين وعواقب
المهلكين ، فى شطر من آية ، وذلك قوله عز وجل : « فمنهم من أرسلنا
حاصباً ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الأرض ،

(١) م : طويل .

(٢) ل : نطقة وما أثبتاه عن ح ، م

(٣) م : دلق

ومنهم من أغرقنا ، وما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون «^(١) .

وقال ^(٢) الرب على مفتاح أهل السفينة ^(٣) وإجرائها وإهلاك الكفرة ، واستقرار السفينة واستوائها ، وتوجه أوامر التسخير إلى ^(٤) الأرض والسماء ، بقوله تعالى : « وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسما »^(٥) ، إلى قوله : « وقيل بعداً للقوم الظالمين »^(٦) .

وأنبأ عن الثوب وحسرة القوت ، والدار الآخرة وثوابها وعقابها وفوز الفائزين ، وتردى المجرمين ^(٧) ، والتحذير من التفرير بالدنيا ، ووصفها بالقلّة بالإضافة إلى دار البقاء : بقوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة »^(٨) الآية .

ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل ، ومعظم البلاء يملو كلامهم ما شببوا ، فإذا لبسوا حكايات الأحوال جاءوا بالكلام الرث والقول المستغث ، وإن حاولوا

(١) ح ، م : لم يذكر من الآية إلا قوله تعالى • فمنهم من أرسنا عليه حاصبا • والآية من سورة التكبوت ك ٢٩ : ٤٠

(٢) ح ، م : ودل

(٣) م : على

(٤) ح : أمر السفينة

(٥) م : بسم الله مجريها ومرسيها • (٦) هود ك ١١ : ٤١ - ٤٤

(٧) ح : الظالمين • م : الحاسرين

(٨) ح : قص : • يوم القيامة • والآية من سورة آل عمران م ٣ : ١٨٥

كلاماً جزلاً ، لم يدرك ^(١) الكلام مقصده من المعنى .

وهذه قصة يوسف صلى الله عليه وسلم ، مع اشتغالها على الأمور المختلفة والمؤتلفة مسرودة ، على أحسن ^(٢) نظام وأبلغ كلام ^(٣) متناسقة الأطراف ، متلازمة الأكناف ، كأن آياتها آخذ بعضها برقاب بعض . ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار ^(٤) سيما إذا اتحدت المعاني ، ومالنا نكلف أنفسنا في هذا الممتد نرف بحر لا ينقص ^(٥) !

ومن صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها ، صريحاً وضمناً ؛ فمنهم من اعترف وأفصح ، ومنهم من سكت وصمت ^(٦) ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان أحق الناس بالتعريض لنسبته إلى الركاكه أهل اللسان .

فإن قيل : هل في القرآن وجه من الإعجاز غير ^(٧) النظم والبلاغة ؟ قلنا : أجل فيه وجهان معجزان :

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب الله تعالى ^(٨) المنزلة ، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانى تعلماً ومارس تلقف كتاب . وكان ينشأ بين ظهرائي العرب ، ولم تمهله

(١) م : لم يدرك (٢) ح ٤ ل : حسن ؛ والتثبت عنم (٣) ح ، م : قصصا : أبلغ كلام

(٤) م : عبارته : ثم القصص تخلو عن الرد والتكرار (٥) م : ينكش

(٦) م : عبارته : صمت وسكت

(٨) م : في كتب الأولين

(٧) م : سوى

خارجت يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه .

واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن المغيّب، قد يوافق كرامة أو كرتين، فإذا توالى الأخبار كانت خارقة للعادات . فمن غيوب القرآن قوله تعالى : « قل لن اجتمعنّ الإنس والجن » الآية ^(١)، وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » ^(٢) وقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » ^(٣)، وقوله تعالى « ألم غلبت الروم » ^(٤) وقوله تعالى : « وعدكم الله مفاتيح كثيرة » ^(٥)، إلى غير ذلك مما يطول تعداده .

فصل

[آيات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن]

للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تخصى سوى القرآن ؛ كانشقاق القمر، وإنطاق العجماء، ونبع الماء من خلل الأصابع، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل .

والمرضى عندنا، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً، لكن

(١) الإسراء ك ١٧ : ٨٨

(٢) ح ، ل : « وإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » والصواب « فإن لم... » والآية من سورة البقرة ٢٤ : ٢٤

(٣) الفتح م ٤٨ : ٤٧ (٤) الروم ك ٣٠ : ٢ (٥) الفتح م ٤٨ : ٢٠

(م - ٢٣)

مجموعها يفيد العلم قطعاً لاختصاصه^(١) بخوارق الماديات ، كما أن آحاد
البذل من حاتم لا تثبت تواتراً ، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة
بسخائه ، وكذلك^(٢) القول في جسارة أمير المؤمنين « على » رضى الله
عنه ، وشجاعته . وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله
ثبت نقلها تواتراً ، فهذا القدر^(٣) بالغ كاف فيما نرومه .

(٢) م : كذلك (بدون الواو)

(١) م : باختصاصه

(٣) ح ، م هما : القدر

باب^(١)

[أحكام الأنبياء عامة]^(٢)

القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين^(٣) .

إعلموا أن أحق ما يفتح به الباب ، معنى النبوة ؛ فليست النبوة راجعة إلى جسم النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، ويبطل صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوة . وباطل أيضا صرف النبوة إلى علم النبي بكونه نبيا ، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر العلم به . فإن كان النبي عالما بنبوءته فما نبوءته ؟ وفيها السؤال .

فالنبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه : « أنت رسولي » . وهذا بمثابة الأحكام ، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى . ولا تؤول إلى صفات الأفعال ، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية . بل الفعل المقول فيه : « افعل » ، واجب بالقول ، وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة في نفسه .

(١) م نقص : باب ؛ ل عنوان : فصل

(٢) ح عنوان : باب في السميات ، م : عنوان : القول في أحكام الأنبياء

(٣) م نقص : القول في أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

فصل (١)

[في عصمة الأنبياء]

فإن قيل : ينو^(٢) لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة ، وهذا مما نعلمه عقلا ، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون . فإن قيل : هل تجب عصمتهم عن المعاصي ؟ قلنا : أما^(٣) الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة ، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد لذلك العقل ، وإنما يشهد العقل لوجوب^(٤) العصمة عما يناقض مدلول المعجزة . وأما الذنوب المحدودة من الصغائر ، على تفصيل . سيأتى الشرح عليه ، فلا تنفيها العقول . ولم يبق عندي دليل قاطع ممي على نفيها ، ولا على إثباتها . إذ القواطع نصوص أو إجماع ، ولا إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء . والنصوص التي تثبت أصولها قطعا ، ولا يقبل فحواها التأويل ، غير موجودة .

فإن قيل : إذا^(٥) كانت المسألة مظنونة ، فما الأغلب على الظن عندكم ؟ قلنا : الأغلب على الظن عندنا^(٦) جوازها ، وقد شهدت

(١) م نفس : فصل (٢) ح ، ل : نيتوا ؛ وما أثبتناه عن م
(٣) ح ، ل نقصا : أما ؛ وما أثبتناه عن م (٤) م : بوجوب
(٥) م : وإذا (٦) ح ، م : قصا : على الظن عندنا

أقاصيص الأنبياء في آي من كتاب الله تعالى على ذلك . فאלله أعلم بالصواب .

فإن قيل : قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد في النبوءات ، وأضربتم عن الرد على العيسوية . قلنا : إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم ، بأنهم التزموا شريعته^(١) ثم كذبوه ، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا إلى الثقلين وأرسل دعائه إلى الأكاسرة وملوك المعجم . فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم^(٢) ونجز به^(٣) مالا يسوغ^(٤) جهله في النبوءات .

(١) ح ، م : شرعه (٢) ل قصص : سقوط مذهبهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م : ونجزية مالا يسع (٤) ح عبارته : ونحن نذكر مالا يسع جهله

باب

[القول في السمعيات ^(١)]

إعلموا ، وققم الله تعالى ، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا ؟ وإلى ما يدرك سمعا ^(٢) ، ولا يتقدر إدراكه عقلا ؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا .

فأما ما لا يدرك إلا عقلا ^(٣) ، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب إتصافه بكونه صدقا ؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى ؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ^(٤) ثبوت الكلام وجوبا ، فيستحيل ^(٥) أن يكون مدركه السمع .

وأما ما لا يدرك إلا سمعا ، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع . ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف ، وقضاياها من التقييح والتحسين ^(٦) والإيجاب والحظر ، والتدب والإباحة .

(١) ل عنون : فصل ، أقول في السمعيات ؛ ح قص : القول في السمعيات
والعنون الذي أثبتناه عن م . ولم نر ما يدعو إلى ذكر كلمة « فصل » كما فعل ح ، ل لأن
مبحث السمعيات قائم بنفسه (٢) ح قص : وإلى ما يدرك سمعا

(٣) ل : قص : « وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا ؛ فأما ما لا يدرك إلا عقلا »

(٤) م : الرتبة (٥) ح ، ل : وجوب يستحيل ؛ والثبت عن م

(٦) م : التحسين والطيح

وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا ، فهو الذى تدل عليه شواهد العقول ، ويتصور^(١) ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه . فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل . ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية ، وإثبات استبداد البارى تعالى بالخلق والاختراع ، وما ضاهاها مما يندرج تحت الضبط الذى ذكرناه . فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق .

فإذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله^(٢) أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل فى العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة فى طرقها ، لا مجال للاحتمال فى ثبوت أصولها ولا فى تأويلها — فما هذا سبيله^(٣) — فلا وجه إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا فى العقل ، وثبتت^(٤) أصولها قطعا^(٥) ، ولكن طريق التأويل يجوز فيها^(٦) ، فلا سبيل إلى القطع : ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل^(٧) الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن قاطعا ، وإن

(١) ح ، ل : يتصور ، بدون الواو ؛ والثبت عن م (٢) م : بقدة

(٣) ل : فاهذه سبيلها . والثبت عن ح ، م (٤) م : أثبتت (٥) م : نقص : قطعا

(٦) م عبارته : ولكن طرق التأويل تحويل فيها (٧) ح ، م : مظهر

كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعاً بأن ^(١) الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به .

فهذه مقدمات السمعيات ، لا بد من الإحاطة بها ، ونحن الآن نسرد أوابها تترى ، مستفيين بالله ، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله .

باب الآجال (١)

الآجال يعبر بها عن الأوقات ؛ فأجل كل شيء وقته ، وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، وكذلك أجل الوفاة . فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك ، وولوج الليل على النهار ، والنهار على الليل .

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تخصص بأجناس من الموجودات ، تخصيص^(٢) الجواهر والعلوم ونحوها ، ولكن كل واقع ابتغى أن يُقرن بمتجدد ، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له^(٣) وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته . فإذا قال قائل^(٤) : قدم زيد عند طلوع الشمس ، فقد جعل الطلوع وقتاً للقدم ، وإن^(٥) قال : طلعت الشمس عند قدوم زيد ، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع .

والأصل في التوقيت ، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً ، ويفرض فيما يؤقته^(٦) استنبهاً ، فيزيل الاستنبهاً الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً ، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً ، ويجوز أن يقدر عدم وقتاً ، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل : تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه .

(١) ح عنوان : باب في الآجال (٢) م تخصص (٣) م قسم : وقت له (٤) م قسم : قائل (٥) م : وإذا (٦) ح : ويفرض بالوقته ؟ م زاد على عبارة ل : له

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان ، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لانهاية لها ولا مفتتح ، وزعموا أن الباري لم يزل موجوداً في أوقات غير متناهية ؛ وهذا لا يتحصل ، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد ، أو قرن متجدد بمتجدد .

وقد أثقنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى ، وأوضحنا استحالة حوادث لأول لها ، ومقتضى هذين الأصلين يقضى بفساد ما قال هؤلاء ، ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، لافتقرت الأوقات إلى أوقات ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة ، لم يلتزمها أحد من العقلاء .

والفرض من الباب أن نعلم أن كل^(١) من يقتل فقد مات بأجله . والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره ، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون فإن قيل : لو قدر عدم القتل فيه ، فاقولكم في تقدير موته وبقائه ؟

قلنا : ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة ، والقاتل قاطع بذلك^(٢) أجله . وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديرأ ، لمات ختف أُنقه في الوقت الذي يقدر القتل فيه ، وذلك كله^(٣) خبط لا محصول له .

(١) م نقص : كل (٢) م عبارته : فاقولكم في تقدير بقائه ؟

(٣) ح ، م : والقاتل قاطع بقتله أجله (٤) م : وكل ذلك

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لا محالة ، فإن^(١) قدّر مقدّر عدم القتل ، وقدّر معه أن يكون المعلوم أنه^(٢) لا يقتل فلا يمكن مع هذا^(٣) التقدير القطع بامتداد العمر ، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلا منه ، بل كل جازر ممكن عقلا لا يمتنع تقديره ، فهذا مالا يسوغ غيره ، وقد شهدت آى من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله ، منها قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »^(٤) .

فإن قيل : ما المعنى بقوله تعالى : « وما يُعَمَّرُ من مُعَمَّرٍ ولا ينقصُ من عُمره إلا في كتاب »^(٥) ؟

قلنا : المراد بهذه^(٦) الآية وجهان من التأويل : أحدهما أن يكون المراد بها ، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومبالغ مدة أمثاله ، وليس المراد ينقص^(٧) عمره الواقع في معلوم الله ، وكيف يسوغ ذلك ، وفيه تقدير علم الله تعالى ! . والوجه الثانى^(٨) ، أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة ، وقد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً ، وهو مقيد في معلوم الله تعالى ، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى : « يحوُّ الله ما يشاء ويثبت »^(٩) .

(١) م : وإن (٢) م : أن (بدون الماء) (٣) ح : ل قصا : هذا ؟ وما أثبتناه عن م

(٤) التحل ك ١٦ : ٦١ (٥) طار ك ٣٥ : ١١ (٦) م : لهذه

(٧) م : تنقيص (٨) ح : م زادا : في التأويل (٩) الرعد م ١٣ : ٣٩

باب الرزق^(١)

والرزق^(٢) يتعلق بمرزوق ، تعلق النعمة بمنعم عليه ، والذي صبح عندنا في معنى الرزق ، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ، فلا^(٣) فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه ، وبين أن لا يكون متعدياً به .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك ، ورزق^(٤) كل موجود ملكه ، وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقاً له ، من حيث كان ملكاً له ، فلم يجدوا عن ذلك انفصالاً .

وزاد المتأخرون ، فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع ، والرب تعالى متقدس عنه ، ويلزمهم مع هذا التقييد ، أن يقولوا : لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى ؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالانتفاع ، وقد قال الله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها »^(٥) . فإذا بطل ما قالوه ، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فإن قالوا : هذا الأصل يلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا

(١) ح عنوان : باب في الرزق ؛ م عنوان : باب الأرزاق

(٢) م : الرزق (يعون الواو) (٣) م : ولا (٤) م : فرزق

(٥) هودك ١١ : ٦

انتفع به ، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى ، وتوجيه
اللائمة ^(١) عليه فيه ؛ وهذا ^(٢) الذي استنكروه نص مذهبنا ؛ فكل
مستفع بشيء مرزوق به .

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ، وما ذكره من أن
المرزوق لا يدفع عن رزقه ، ممنوع غير مسلم ، وظاهر تشغيبهم يعارضه
قولهم : إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، فالكافر إذاً عندهم
معان من جهة الله تعالى على كفره ^(٣) ؛ فإن ^(٤) لم يبعد أن يكون المعاقب
بكفره معاناً على كفره ، لم يبعد ما ذكرناه ^(٥) .

ثم الذي التزمه يجر إلى شناعة لا يبوء بها ذو دين . وذلك أن من
اغتنى بالحرام طول عمره ، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة
من كل وجه ، فيلزم أن يقال : لم يدرّ عليه من الله رزق ، وما رزقه الله
قط ؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين .

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به ، إذا تقرر الانتفاع به ؛
فهذا مقتضى الإطلاق . ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به ، يقال له : لم

(١) ح ، ل ؛ الأئمة ؛ والثبت عن م (٢) م ؛ فهذا

(٣) م عبارة : معان على كفره من جهة الله تعالى

(٤) ح ؛ وإذا ؛ م ؛ فإذا (٥) م ؛ ما ذكره أيضا

يجعل الله ما خوله رزقاً له ، ويتعذر ^(١) صرف الرزق إلى محض الانتفاع
في إطلاق اللسان .

فآل ^(٢) الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به ، وإن سمي الانتفاع
رزقاً ، فالمراد به المنتفع به ؛ إذ لو جعلنا ^(٣) نفس الانتفاع رزقاً ، لأخرجنا
الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً ، وذلك خروج عن
موجب اللسان ؛ والقول في هذا الباب ، وفي الذي تقدم عليه ، يتعلق
بمحض العبارة ^(٤) والتناقض فيها .

.

(١) م : ويعد (٢) ح ، ل : مآل ؛ والمثبت عن م
(٣) ح ، ل : حملنا ؛ والمثبت عن م (٤) م : العبادة (بالقال)

باب (١)

في الأسعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهي اثبات اقدار أبدال الأشياء ؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للبعد فيه : من عزة الوجود والرخاء ، وصرف الهمم والدواعي ، وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما يتعلق فيها باختيار العباد ، فهو أيضا فعل الله تعالى ؛ إذ لا مخترع سواه . وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر^(٢) من أفعال العباد ، وفيما قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم .

(١) ل ، م : فصل ؛ والثبت عن ح

(٢) م : التسمير

باب

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول ، وهو
بمجال الفقهاء أجدر . فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبات
بالإجماع على الجملة ؛ ولا يكثر بقول من قال من الروافض : إن الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، موقوفان على ظهور الإمام . فقد أجمع
المسلمون ، قبل أن ينبغ هؤلاء ، على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر^(١) ، وتوييخ تاركه مع الاقتدار عليه . ولعلنا نذكر لمعاً كافية
في تقض نصوص^(٢) الإمامية ، إن شاء الله .

فإذا ثبت ما قلنا أصلاً ، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف والولاء ،
بل ذلك ثابت لأحاد المسلمين . والدليل عليه الإجماع أيضاً . فإن غير
الولاء من المسلمين في الصدر الأول ، والعصر الذي يليه ، كانوا يأمرون
الولاء بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، مع تقرير المسلمين إياهم ،
وترك توييخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية .

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوى في إدراكه الخاص والعام ،

(٢) م : أصول الإمامية

(١) م نفس : والنهي عن المنكر

من غير احتياج إلى اجتهاد ، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد ^(١) . فأما ما ^(٢) لا حاجة فيه إلى الاجتهاد ، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر . وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد ، فليس للعوام فيه أمر ولا نهى ^(٣) ، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد .

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر ^(٤) على مجتهد آخر ، في موضع ^(٥) الخلاف ، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا . ومن قال إن المصيب واحد ، فهو غير متعين عنده ، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر ^(٦) على المذهبين .

ثم الذي يتعاطى الأمر بالمعروف أو لم يكن ورعاً ، لم ^(٧) ينحسم عنه الأمر بالمعروف ؛ إذ ما يتعين عليه في نفسه ، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به في غيره ، ولا تعلق لأحد الفرضين بالآخر . ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية ؛ فإذا قام به في كل صقع من فيه غناء ، سقط الفرض عن ^(٨) الباقيين .

وللأمر بالمعروف أن يصد مرتكب الكبيرة بفعله ، إن لم

(١) م : إلى الاجتهاد (٢) م عبارته : فأما لاحاجة ، بترك « ما »

(٣) م : أمر ونهى بنفس « لا »

(٤) م عبارته : أن يتعرض بالزجر والردع (٥) م : في موضع

(٦) م : فلا آخر (٧) م : لا

(٨) ح ، ل : على الباقيين ؛ وما أثبتناه عن م

يندفع عنها بقوله : ويسوغ لأحد الرعية ذلك ، ما لم ينته الأمر إلى نصب ، قتال وشهر سلاح ؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك ، رُبط ذلك الأمر بالسلطان ، فاستغنى به ^(١) . وإذا جار إلى الوقت ، وظهر ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلا أهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب .

وليس للأمر بالمعروف بالبحث والتقير ^(٢) والتجسس ، واقتحام الدور بالظنون ، بل إن عثر على منكر غير جده .

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٣) ، ولا يشذ منها عقد ، وقاصيلها الشرع من مُفتحه إلى مُختمه .

(٢) ل : والتقير ؛ وللتب عن ح ، م

(١) ح ، م : واستغن به

(٣) م همس : والنهي عن المنكر

باب الإعادة

مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما في تثبيت جواز الإعادة ، والثاني في وقوعها .

فأما جواز الإعادة فالمقل يدل عليه ، ويدل عليه السمع أيضا ، كما ذكرنا ^(١) في صدر السمعيات . وكل حادث عدم ، فإعادته جائزة ، ولا فصل بين أن يكون جوهرًا أو عرضًا ^(٢) .

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد ، بناء على أن ^(٣) المعاد معاد لمعنى ، فلو أعيد العرض لقام به معنى . وهذا لا أصل له عند المحققين ؛ فإن الإعادة ^(٤) بمثابة النشأة الأولى ، وليس المعاد معاداً لمعنى .

وجوزت المعزلة إعادة الجواهر إذا عدت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبق وإلى ما لا يبق ، وقالوا : ما لا يبق منها كالأصوات والإرادات ^(٥) فلا يجوز إعادتها ، وكل عرض يستحيل بقاءه يختص ^(٦) عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا تقدير استخاره عنه . وأما الباقي من

(١) م : كما ذكرناه (بزيادة المساء) .

(٢) م عبارته : ولا فصل بين أن يكون جوهرًا وبين أن يكون عرضًا

(٣) ح ، ل قصا : أن ؛ والتثبت عن م

(٤) م : فالإعادة (٥) ح ، ل : والإرادة ؛ والتثبت عن م

(٦) م : يختص

الأعراض ، فنقسم إلى ما كان مقدورا للعبد ، وإلى ما لم يكن مقدورا له ؛ فأما ما كان مقدورا للعبد ، فلا يتجاوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم . وأما ما لم يتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض ، فتجاوز إعادته .

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثنائه^(١) من نص الكتاب ، ونحو الخطاب ، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى ، كما قال تعالى رداً على منكري البعث : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »^(٢) .

ووجه تحرير الدليل أننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلاً لها تقضى العقل بتجويرها ، فإن ما جاز وجوده^(٣) جاز مثله ، إذ من حكم المثليين أن يتساوا في الواجب والجائز . وهذا توسع في الكلام ، فإن الإعادة هي المعاد ، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً ، فكيف يقدر الشيء خلافاً لنفسه ! والدلالة تقتضد بأن الأوقات التي هي مقارنة لموجودات لموجودات لا أثر لها . فافرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره .

(١) ل : استأثرناه ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) م قمص : من الآية : « وهو بكل خلق عليم » وهي من سورة يس ٣٦ : ٧٩ ، ٧٨

(٣) م قمص : وجوده

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنها^(١) فيما لا يبقى من الأعراض ، بأن قالوا : إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض^(٢) ؛ لأنه لو عاد ، وقد سبق له الوجود ، لكان موجوداً في وقتين ؛ ولو جاز وجوده ، في وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده في وقتين متوالين . وهذا الذي ذكره اقتصار على الدعوى المحضنة ، وم بالجمع بينهما مطالبون .

ثم أو استمر الوجود في وقتين ، لا تصف العرض بكونه باقيا ، ولو بقى العرض كذلك لاستحال عدمه ، وليس كذلك إذا وجد العرض في وقتين بينهما عدم^(٣) . فإن في كل وقت حادث غير مستمر ، وهو مقدور عندنا في حالتي المطلق والإعادة ، وإن كان يمتنع كون الباري مقدوراً . ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد ، فلا^(٤) يجدون في الانفصال وجهاً مغنياً ، كما ذكرناه في خلق الأعمال ، فهذا كلام في جواز الإعادة .

فأما وقوعها فستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والذشر ، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب .

(١) م : منها .

(٢) ح قمي : « بأن قالوا إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض »

(٣) م عبارته : وليس كذلك إذا وجد وقتان بينهما عدم (٤) م : ولا

فإن قيل : هل تقدم الجواهر ، ثم تعاد ؛ أم تبقى وتزول أعراضها
 المعهودة ، ثم تعاد بنيتها ^(١) ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقلا ، ولم يدل
 قاطع سمعي على تعيين ^(٢) أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على
 صفة أجسام التراب ، ثم يعاد تركيبها إلى ما عهد قبل . ولا نحيل أن
 يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها .

(١) م : ثم تعاد بينها

(٢) م : على تعيين

باب (١)

جل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فنها إثبات عذاب القبر ، ومسألة منكر ونكير . والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من محوزات العقول ، والله مقتدر على إحياء الميت ، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله . وكل ما جوزه العقل ، وشهدت له شواهد السمع ، لزم الحكم بقبوله ، وقد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ، وتقل آحاد من الأخبار في ذلك تكلف ، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً في السلف الصالحين ، قبل ظهور أهل البدع والأهواء .

ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى ، قوله في قصة فرعون وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النار يمرضون عليها غدواً وعشيا » (١) . وهذا نص في إثبات عذاب القبر (٢) عليهم قبل الحشر (٣) فإنه عز من قائل ذكر ذلك ، ثم قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (٤) .

(١) غافر ك ٤٠ : ٤٦

(١) ح زاد : في

(٢) ل ٤ م نقصا : القبر ، والثبت عن ح (٤) ح ، م : الحشر

(٣) ح قصر من الآية : « ويوم تقوم الساعة » ؛ وهذه تمة الآية السابقة (٤٦)

من سورة غافر

فإن تمسك ثقة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين^(١) بالشرع ،
 وقالوا : نحن نرى الميت الذى تدفنه على حالته ، ونسلم على الضرورة
 كونه ميتا ، ولو تركناه صاحيا^(٢) دهرأ لما حال عما عهدناه عليه .
 وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان ، والركون إلى الإيقان ،
 وهو^(٣) بمثابة استبعاد نشر العظام البالية ، وتأليف الأجزاء المفترقة ،
 فى أجواف السباع ، وحواصل الطيور ، وأقاصى التخوم ، ومدارج^(٤)
 الرياح ، إلى غير ذلك .

ثم اعلموا أن المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله
 تعالى ، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى ، فيتوجه السؤال عليها^(٥)
 وذلك غير مستحيل عقلا ، وقد شهدت قواطع السمع به ، وماذكروه
 من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم .

(١) ل : التهاونين ؛ والثبت عن ح ، م

(٢) م : صاحيا (بالضاد المعجمة)

(٣) ل : وهذا ؛ والثبت عن م

(٥) م عبارته : وبوجه السؤال عليه

(٤) م ، ل مدرج ؛ والثبت عن م

فصل (١)

[في الروح ومعناه]

فإن قيل . ينوا^(٢) الروح ومعناه ، فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا :
الأظهر عندنا ، أن الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة ،
أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها
لها ، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة .

ثم الروح من المؤمن يرج به ، ويرفع^(٣) في حواصل طيور خضر
إلى^(٤) الجنة ، ويهبط به إلى سحيق^(٥) من الكفرة ، كما وردت به
الآثار . والحياة عرض تحيا به الجواهر ، والروح يحيا بالحياة أيضا ، إن
قامت به الحياة . فهذا قولنا في الروح .

فصل

في الجنة والنار^(٦)

الجنة والنار مخلوقتان ، إذ لا يحيل العقل خلقهما ، وقد شهدت
بذلك آى من كتاب الله تعالى ، منها قوله تعالى : « وجنة عرضها

(٢) ل : ثبتوا ؛ والثبت عن ح ، م

(٤) م : في الجنة

(١) ح ، م هما : فصل

(٣) م : ويرتج

(٥) م : سجين

(٦) ح عنوان : باب الجنة والنار ؛ م نفس : في الجنة والنار .

السموات والأرض أعدت للمتقين»^(١) والإعداد يصرح^(٢) بثبوت الشيء وتحققه . وقال تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى»^(٣) . وتواترت الأخبار في قصة آدم عليه السلام ، عن الجنة وإدخال آدم إياها ، وبدور الزلة^(٤) منه فيها ، وإخراجه عنها ، ووعد الرّد إليها . وكل ذلك ثابت قطعاً ، متفق من فحوى الآيات المستفيض من نقل الأثبات والثقة .

وقد أنكرت طوائف^(٥) من المعتزلة خلق الجنة والنار ، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وحملوا مانعت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيا ؛ وهذا تلاعب بالدين ، وانسلاخ عن إجماع المسلمين . وما هذوا به ، من قولهم لا فائدة في خلق الجنة والنار في وقتنا ، ساقط لا محصول له . فإن أفعال^(٦) الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق ، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

ثم ، بم ينكرون على من يقول لهم : علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف في الإيمان والأحكام العقلية ، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصلاح والأصلح ؟

(١) آل عمران م : ٣ : ١٣٣ (٢) ل : مصرح ؛ والثبت عن م

(٣) النجم ك ٥٣ : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ (٤) م : الزلزلة

(٥) م : الطوائف (٦) ل : فقال ؛ والثبت عن ح ، م

فصل

في الصراط (والميزان والحوض والصحف)^(١)

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، يرده الأولون والآخرون . وإذا توافوا إليه قيل للملائكة : « وقفوا عنهم إنهم مسئولون »^(٢).

والميزان حق ، وكذلك الحوض والكتب التي يحاسب عليها الخلائق ، ولا تحيل العقول شيئا من ذلك . ودلالة السمع ثابتة على قطع في جميع ما ذكرناه .

فإن أبدوا مرأى في الصراط ، وقالوا^(٣) : في الحديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحد من السيف ، وخطور الخلائق على ما هذا وصفه^(٤) غير ممكن . وربما يحددون الميزان ، مصيرا إلى أن الأعمال هي التي يتعلق الثواب والعقاب بها ، وهي أعراض لا يتحقق وزنها .

فأما ما ذكروه في الصراط فلا خفاء بسقوطه ؛ فإنه لا يستحيل

(١) ح عنوان : باب في الصراط ؛ م نقص : في الصراط

(٢) المافات ك ٣٧ : ٢٤ (٣) م : فقالوا

(٤) ح : ما هذه صفته .

الخطور في الهواء، والمشي على الماء . وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين
 رغم الاعتراف بقلب العصا حية^(١) وفلق البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا.
 والموزون الصحف المشتعلة على الأعمال ، والرب تعالى يزنها^(٢) على أقدار
 أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها . فهذا القدر كاف في
 إرشادكم إلى طريق إثبات السميات .

•

(٢) م عبارته : والله تعالى يزنها

(١) ح ، م قصا : حية

باب

في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج
والمرجئة ^(١) في الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجزوم ، وإنما هو فضل من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضا ، والواقع منه هو عدل من الله . وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب ، فقلوه الحق ووعد الصديق . وكل ما دللنا به ^(٢) على أنه ^(٣) لا واجب على الله تعالى ، فإنه يطرد هاهنا .

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى ، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب ؛ لأن ^(٤) الثواب لا يجوز حبطه ^(٥) والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين ؛ ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا ، ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد ، فهذا حقيقة أصلهم .

(١) مائة من أهل الكلام معروفة . والاسم يرجع إلى الإرجاء بمعنى التأخير ، أو إلى إعطاء الرجاء . والأصل : أنهم كانوا يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم الدين خلافا للمعتزلة وأهل السنة كما كانوا يقولون بأنه لا يضر مع الإيمان نسيئة .

(٢) ح ، ل ، قضا : به ؛ وما أتبعناه عن م (٣) م : على أن

(٤) م : فإن (٥) م : حطه

فإن ساعدناهم على التقييح والتحسين عقلا ، ألزمنهم على موجب أصلهم^(١) أمثلة لأقبل لهم بها . منها ، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة عله ، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده ، بل كان مودعا معظم أفعاله^(٢) فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل^(٣) الخدمة المستحقة عليه . وكذلك المعظم في عشيرته ، إذا كان يكرم ولده ويقيم أوده ، والولد يكرمه^(٤) ، ويرعاه ويطلب مرضاته ويتوخاها ، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدارّ عليه^(٥) .

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله ؛ فالعبد الذى لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة^(٦) ، لأبرت^(٧) نعماء^(٨) الله تعالى وأربت^(٩) على جميع قرباته . والرب تعالى يستحق^(١٠) لأن يعبد ، والنعم منه على العباد تترى ، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها . فكيف يستوجب العبد بالنزر اليسير من أعماله ، وهو الغريق في أنعم الله تعالى ، مزيد ثواب لولا فضله العظيم !^(١١) .

-
- | | |
|--|---------------------|
| (١) م : أصولهم | (٢) ح ، م : أوقاته |
| (٣) ح ، م : مقابلة | (٤) م : يخدمه |
| (٥) م نقص : عليه | (٦) ح زاد : واحدة |
| (٧) ل ، ح : لأثرت ؛ والثبت عن م ؛ وأبرت : أى زادت كالأرت | (٩) ح زاد : عليه |
| (٨) ح ، م : نعم | (١١) ح ، م : العميم |
| (١٠) م : مستحق | |

ثم عبادة العبد شكر للنعم ، وليس من حكم العقل في مستقر العوائد
استيجاب عوض علي بذل واجب هو عوض . ولو استحق العبد بشكره
عوضا ، لاستحق الرب تعالي على ما يوليه ^(١) من الثواب عوضا ،
ولا يحيص عن ذلك .

فصل

[في الثواب على التأيد]

يقال ^(٢) للمعزلة : إن سلم لكم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم أنه يثبت
على التأيد ؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية ، فما بال أعواضها
تثبت مع انتفاء النهاية عنها ؟

فإن قالوا : إنما كان ذلك ، لأن الثواب هو النعم الهني الخلى عما
ينكده ، الصنى عن رنق يكدره ، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما
تهنى ^(٣) به مثاب ، مع علمه بتعرضه للزوال . قلنا لم قلتم إن الثواب يجب
على الرتبة العليا في التهني والتخلي عن كل شوب ، فمن هذا سئلتهم ^(٤) .
ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا ، مشوبة بالحن
والهموم ^(٥) ، وهى على حقائق النعم مع استحقاق شكرها ، فلا يبعد

(٢) ح : ويقال

(٤) ح : سيلهم

(١) م : ما يوليه

(٣) ح ، ل : تهياً ؛ وما أبتناه عن م

(٥) م : والهموم

ذلك في الثواب أيضا ، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهي المثابين عن ذكر الزوال والتفكير^(١) في الانتقال ، إلى أن يستوفوا مدتهم : فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتا مع ما ذكرناه ؟.

ثم نقول : إن كان هذا قولكم في الثواب ، فما قولكم في العقاب ؟ فهلا^(٢) ثبت على التأقيت^(٣) ، وإذا رد الأمر إلى المعهود^(٤) شاهدا ، فباضطراب نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ، ثم قدر له استمرار البقاء ، فلا يحسن معاقبته عليها أبدا سرمدا ، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين ، وأكرم الأكرمين ؟ .

فإن قالوا : إنما يخلد الله تعالى في النار من علم أنه لو رُدَّ لعاد لما نهى عنه ، قلنا : هذا لا يخلصكم عما^(٥) ألزمتكموه ، ولنا أن نقول بتأقت العقاب^(٦) ، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو رُدَّ^(٧) لعاد لما نهى عنه ، أو يسلبه عقله^(٨) بعد توفى العقاب عليه^(٩) ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

ومما يطالبون به ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا ،

(١) م : والفكر (٢) م : وهلا (٣) م : تأقت

(٤) ل : زاد : فيما ثبتنا ؛ ولم يذكرها ح ، م

(٥) م : مما (٦) ح ، م : زادا : المستحق

(٧) م : رده (٨) ح : زاد : وينعمه

(٩) م : عبارته : أو سلبه عقله وينعمه بعد توفى العقاب عليه

ولكن يستأخر إلى اتقضاء أمد الدنيا ، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم
القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وجسه عن مستحقه ،
مع التمكن من أدائه وإيفائه ، ومطلّ الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع .
وتعتضد هذه الطلبة ، بأن العقاب قد يتنجز منه شيء في دار الدنيا ،
إذ الحدود المقامة على مستحقها عقاب لهم إجماعا . فإذا لم يبعد تنجز شيء
من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن
تنحزت في ^(١) الدنيا ؟

فصل

[في إحباط الأعمال والوعيد]

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ،
حبط عمله ومات مستوجبا للخلود في العذاب ^(٢) الأليم . وصاروا إلى أنه
يتصف بكونه كافرا ، إذا اجترم ذنبا واحدا . وصارت الأباضية ^(٣) منهم
إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ ^(٤) من كفران النعم ، ولا يتصف
بالكفر الذي هو الشرك .

(٢) ن : العقاب ؛ والثبت عن ح ، م .

(١) م زاد : دار

(٣) فرقة من الخوارج أجمعت على إمامة عبد الله بن إباض التيمي ، وانفردوا فرقا يجمعها
القول بكفر مخالفيهم من هذه الأمة .

(٤) م : بالكفر مأخذا .

وذهبت الأزارقة^(١) منهم إلى أن العاصي كافر بالله تعالى كفر شرك .
 والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير إلى استحقاق الخلود ، على
 ما انفصل مذهبهم . ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين : أحدهما أنهم
 لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ، ولم يصفوه أيضا بالإيمان ، وزعموا
 أنه على منزلة بين المنزلتين ، وسموه^(٢) فيها بكونه فاسقا . وفارقوهم
 من وجه آخر ، فقالوا^(٣) : استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر ،
 وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج ، والمعتزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر
 والكبائر على ما سنقد فيه فصلا .

وغرضنا الآن الرد على أصحاب الوعيد ، فنقول : من أصلكم أن
 الوعيد على التأييد يستحق بركة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات ؛
 وذلك ، مع تسليم فاسد أصولكم ، في العقول مستحيل ، فإن مرجع
 العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد . ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ
 جهده دائما في رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة
 واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن
 كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحط ويحبط

(١) أبا جعفر بن الأزرق الخنزي الحروري الخارجي . ولم يكن في الخوارج أشد ولا أكثر
 عددا من هذه الفرقة . وكانوا يرون أن متابعيهم من هذه الأمة مفسدون .

(٣) م : وقالوا

(٢) ل ، ح : وسموه ؛ وما أثبتناه عن م

بأولى^(١) من العقاب ، بأن يسقط ، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات ؛ فإجباط العقاب أحق ، وقد قال الله تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات »^(٢) .

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها ، صحيح أداؤها ، والإصرار على الكبيرة لو كان بداراً ثواب الطاعات ، لكان ينافي صحتها ؛ كالردة ، ومفارقة السنة ، فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات . ثم الثواب يستحق على الطاعات^(٣) عندم لحسنها ووقوعها طاعات^(٤) وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة بتحقيقه دونها .

فإن قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف ، والجمع بين انثواب وبين سمة الفسوق متناقض ؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق ينافيها . قلنا : لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته^(٥) موقفاً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء . ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاققة^(٦) والموافقة في الوقت^(٧) الواحد ، ولا بُد في المخالفة في

(١) م : أولى

(٢) ح نفس : من قوله « بالحسنات » فإجباط العقاب أحق .. إلى .. يذهبن السيئات . والآية من سورة هود ك ١١ : ٤١

(٣) م : الطاعة . (٤) ح ، ل : طاعات ؛ وما أثبتناه عن م

(٥) م مجازته : مطيعاً بطاعته عارفاً موقفاً موحداً

(٦) ح ، ل : المشاققة ؛ وما أثبتناه عن م

(٧) م : في الشيء

الشيء^(١) والمواقفة في غيره . ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بُدَّ
فهيلاً أحبطتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه !

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب ، ونحن
نذكر أنغضها فرشد^(٢) إلى طريق الكلام عليه . فما تمسكوا به قوله
تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها »^(٣) ،
وهذا في ظنهم نص على الوعيد والخلود . وقد كثر كلام المفسرين في^(٤)
الآية ، وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قيل ، ولكننا نذكر ما يقع
وقد قال ابن عباس في تأويل الآية : « ومن يقتل مؤمناً » مستحلاً
قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ؛ فأما من يعتقد أن
القتل من أعظم الكبائر فيجرئه^(٥) هواه ويزعه اعتقاده . فلا^(٦)
يقدم على الأمر إلا خائفاً وجللاً وآية ذلك أن الرب تعالى لم ذكر
القصاص ووجوبه ، لم يقرنه بالوعيد والخلود ؛ وحيث ذكر الخلود^(٧)
لم يتعرض لوجوب القصاص ، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد
بالخلود للكافر المستحل ، الذي لا تجرى عليه ظواهر الأحكام . فإن

(١) م : بشئ .

(٢) النساء م ٤ : ٩٣

(٣) م : وفرشد

(٤) ح ، م : على

(٥) ح ٤ ل : فجزئته (بالزأى للمجبة) ؟ وما أثبتناه عن م

(٦) ل : وحيث لم يذكر الخلود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٧) م : ولا

الحربي ، الذي لم يلتزم أحكامنا ، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص .
ثم إن^(١) الخلود ، وإن كان ظاهراً في التأيد ، فليس هو نصاً فيه ،
وقد يطلق ، والمراد به امتداد مدة^(٢) وتطاول أمد ، وعلى هذا التأويل
يُحْيَاُ الملوك بتخليد الملك . وأصحاب الوعيد قاطمون بمعتقدهم ، والظاهر
المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع .

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٣) ، وهذا نص في موضع
النزاع ، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة ، من وجهين : أحدهما
أن قبول التوبة حتم عندهم ، فلا يفيد تعلق^(٤) المغفرة بالمشيئة : والثاني
أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه ، والتوبة عند الشرك تحبطه
وتجبه^(٥) ، كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها . ويتسع مجال
الكلام على الظواهر ، وهذا القدر كاف .

فصل

[إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعزلة]

جواهر المعزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب

(٢) م : مدد

(١) م قص : إن

(٤) م : تطبيق :

(٣) النساء م ٤ : ٤٨

(٥) ح ، ل : وتجنه (بالنون) ؛ وما أبتناه عن م

الطاعات وإن كثرت ؛ وذهب الجبائي وابنه إلى أن الزلات إنما تحبب ثواب الطاعات إذا أرَبَتْ عليها ، وإن أرَبَت الطاعات دَرَأَت السيئات وأحبطتها . ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات ؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد ^(١) ؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار ^(٢) ، بل هو موكول إلى علم الله تعالى ، واضطربوا في استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم ؛ وقال ابن الجبائي ^(٣) : لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكافئين إلا الجنة أو النار ، وإذا تساوت أقدار الأعمال ، اقتضى تساويها رتبة أخرى .

وكل ما ذكره خبط لا تحصيل له ؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يَرَبُو وزرها على أجرها ، والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها ؛ فكان من حقهم أن يدركوا الزلات بالمعرفة ؛ فإذا لم يفعلوا ذلك ، بطل هديانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها . ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد ، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمناً ثم يرده إلى كرامته ، وإن كانت زلاته أقل . وكل ما ذكره تحكم لا محصل له .

ثم التوبة ندم على ما نصحها ، ومن سعى في الأرض بالفساد عمره ،
وثابر على انتهاك ^(١) الحرمات دهره : فالندم الواحد عليها يحبطها ^(٢) ،
وإن كان لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب ؛ فيبطل كل ما قالوه ^(٣) .

فصل

الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل : قد ^(٤) ردّدتم ذكر الصغائر والكبائر ؛ فيزوا أحد
القبيلين عن الثاني . قلنا : المرضى عندنا أن كل ذنب كبيرة ، إذ لا تراعى
أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصية بها : فرب شيء يعد صغيرة
بالإضافة إلى الأقران ، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها
الرقاب . والرب تعالى أعظم من عُصى ، وأحق من قصد ^(٥) بالعبادة ،
وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة البارئ عظيم ^(٦) ، ولكن الذنوب وإن
عظمت بما ^(٧) ذكرناه ، فهي متفاوتة على ^(٨) رتبها ، فبعضها أعظم من
بعض . وهذا حكمنا للأنبياء بالفضيلة وعلو المرتبة ، وبعضهم أعلى من
بعض ؛ فهذا ما ترتضيه .

(٣) م : ما قلتم

(٢) م : يحبطها

(١) م : انتهاك

(٤) ل : هل ؛ والثابت عن ح ٦ م

(٦) ح ٦ م عبارتهما : بالإضافة إلى مخالفته عظيم .

(٥) م : عبد

(٨) م : في

(٧) م : بما

فإن قيل : من الذنوب ما لا يحط العدالة ، ولا يوجب درء الشهادة ؛
ومنها ما يدروها ؛ فيزوا ما ينافي العدالة عما لا ينافيها في أحكام الدنيا .
قلنا : ليس ذلك الآن من غرضنا ؛ والكلام في الجرح والتعديل من
مجال الفقهاء .

ثم نوجز قولنا ، فنقول : كل جريمة تؤذن بقلة اكرثات مرتكبها
بالدين ورقة الديانة ، فهي التي تحط العدالة ، وكل جريمة لا تؤذن بذلك
بل تبقى حسن الظن ظاهراً لصاحبه ، فهي التي لا تحط العدالة ؛ وهذا
أحسن ما يميز به أحد الضريين عن الآخر .

فصل

[فيمن مات مصراً على المعصية]

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي ، فلا يقطع عليه
بعقاب ، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى ، فإن عاقبه فذلك بعدله ، وإن
تجاوز عنه ، فذلك بفضله ورحمته ، فلا يستنكر ذلك عقلاً وشرعاً ،
وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين . وذهب كثير من معتزلة
بغداد ، إلى أن العفو غير جائز ، وحتم على الله أن يعاقب كل مصراً
على الأبد ، وهذا الذي قالوه مراعاة للعقل ، فلا يخفى حسن الغفران ،
والتجاوز عن المصير ، وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه .

فإذا ^(١) حَسُنَ من الواحد منا الصّفح ، مع تلذذه بالانتقام ، والتشفي ،
وتمرّضه للمضار لو كظم غيظه ، فلا بُدَّ يحسن العفو من الربّ تعالى ،
المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى جفا ، أولى وأحرى ، وما ذكره
إبطال لفضل الله ورحمته ؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا ، وحتّموا
ما يجري من أحكام العقبي ، ولا تبقى مسكّة من الدين مع من ينتحل
هذا المذهب .

فصل

[في الشفاعة]

إذا ثبت جواز الغفران ، وقد شهدت له شواهد من الكتاب
والسنة ؛ لم تذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط
أوزار المجرمين بشفاعتهم .

فذهب أهل الحق أن الشفاعة حق ، وقد أنكرها منكرو
الغفران . ومن جوز الصّفح والعفو بدءاً من الله تعالى ، فلا يمنع
الشفاعة ، ومنهم ^(٢) من يمنحها على مصيره إلى تجويز الغفران ؛ وذلك
نهاية في الجهل ، لا يلتزمها ذو تحصيل ^(٣) .

وسبيلنا أن نبين أن تشفيع الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها . فإن رددنا الأمر إلى محض الحق ، ولم نقل بالتحسين والتقبيح ، فالرب تعالى يفعل ما يشاء ؛ وإن جارينا ، وقفونا فاسد معتقدهم^(١) ، فرجعهم إلى شواهد الشاهد ؛ ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذهب استحق عقابا ، ولا ينكر ذلك إلا متعنت^(٢) .

فإذا ثبت جواز التشفيع عقلا ، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة ، فمن^(٣) رامها ألفاها منقولة ، ثم هي مصرحة بالتشفيع في أهل الكبائر ، إذ^(٤) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي »^(٥) ؛ وقال في الشفاعة : « لا تحسبوها للمتقين ، وإنما هي للخطائين^(٦) المتلوثين » ؛ وقال : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة ، فإنها أشنى »^(٧) . وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع^(٨) ، على الرغبة إلى الله

(١) ح ، م : عقدم (٢) م : منتصف (٣) م : ومن

(٤) م زاد : قد (٥) رواه الترمذي والبيهقي عن أنس مرفوعا

(٦) م عبارته : « وإنما للخطائين » .

(٧) لم يرد البخاري ولا مسلم ، وورد بمسند أحمد هكذا : عن عبد الله بن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتي الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا ، ولكنها للمتلوذين الخطاءون » . قال زياد بن خبشة أما إنها لمن ، ولكن هكذا حدثني الذي حدثنا .

(٨) ح عبارته : قيل ظهور أهل البدع والأهواء .

تعالى في أن يرزقهم الشفاعة ، وذلك مجمع عليه في المصور الماضية لا ينكر على مبدئه .

فإذا شهد العقل بالجواز ، وعضدته شواهد السمع ، فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب ، وفيما ذكرناه ردٌّ على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات ^(١) ؛ فإن الأخبار الماثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب ^(٢) الكبائر ، وكذلك الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين ^(٣) ، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيع نبي فيه .

(١) م عبارته : لرفع الدرجات ، لا لحط السيئات

(٢) م : الخطئين

(٣) م : بأهل

باب (١)

في الأسماء والأحكام

فصل

[في معنى الإيمان]

إعلموا أن غرضنا في (٢) هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان ، وهذا مما اختلفت (٣) فيه مذاهب الإسلاميين .
فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة ، واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيماناً . وصار أصحاب (٤)
الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ، وعمل (٥)
بالأركان . وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها . وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب .
ومضمّر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقاً عندهم . غير أنه يستوجب
الخلود في النار . ولو أضمر الإيمان ولم يتفق منه إظهاره (٦) ، فهو ليس (٧)
بمؤمن ، وله الخلود في الجنة .

(١) ن ، م : فصل ؛ وما أثبتاه عن ح

(٢) م : من (٣) م : ثبابت

(٤) ح ، ل : وأعمال ؛ وما أثبتاه عن م

(٥) ح : فليس

(٦) ح : أهل

(٧) م : إظهار

والمرضى عندنا ، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالؤمن بالله من صدقه . ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم^(١) ، فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد . والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته . وفي التنزيل : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين »^(٢) ، معناه وما أنت بمصدق لنا .

ثم الغرض من هذا الفصل ، أن من مذهب أهل الحق^(٣) وصف الفاسق^(٤) بكونه مؤمنا ، والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق . وآية ذلك في الشرع أن الأحكام الشرعية ، المقيدة بخطاب المؤمنين ، تتوجه على الفسقة توجيها على الأتقياء إجماعا ، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه : فيسهم له من المغنم ، ويصرف إليه سهم المصالح^(٥) ، ويذب عنه ، ويدفن في مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، وكل ذلك يقطع بكونه منهم .

ثم إن لم يعمد تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعته^(٦) مصدقا

(١) م عبارته : ولا يثبت كلام النفس كذلك إلا مع العلم

(٢) يوسف ك ١٢ : ١٧ (٣) ح قص : من مذهب أهل الحق

(٤) م عبارته : أن من خالف أهل الحق لم يصف الفاسق ... الخ ؛ ح عبارته : وصف المؤمن الفاسق ... الخ

(٥) م عبارته : فيصرف له سهم المصالح ... الخ

(٦) ح ، ل : ن : نطاعته ؛ وما أثبتناه عن م

إياه ، فلا بعد في تسميته مؤمنا ، ويبعد جدا أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به . والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات ^(١) ، ولبابه الوعيد والخلود ، وقد سبق ما فيه مقنع .

وقد ^(٢) يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات ، إلى تقديم الإيمان ، فلو كانت أجزاء من الإيمان لا تمتنع إطلاق ذلك ، فإن استدل من سمى الطاعات ^(٣) إيمانا بقوله ^(٤) تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ^(٥) ؛ قالوا : المراد بذلك ، أى بالإيمان ^(٦) الصلوات المؤداة ^(٧) إلى بيت المقدس .

وربما يستدلون بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٨) : « الإيمان بضع وتسعون خصلة » ^(٩) ، أولها شهادة ^(١٠) لا إله إلا الله ، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق ^(١١) . قلنا : أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها ، فهو ^(١٢) محمول على التصديق ، والمراد : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم ^(١٣) فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين .

(١) م : بتسميات . (٢) ح : ومما

(٣) م : الطاعة (٤) ح ٤ ل : فقوله ؛ وما أثبتناه عن م

(٥) البقرة م ٢ : ١٤٣

(٦) ح ، م عبارتهما : المراد بالإيمان ... الخ

(٧) ح : المودة (٨) ح ، م زادا : أنه قال

(٩) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا (١٠) م زاد : أن

(١١) رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة كما في كشف الخفاء للمجلوني

(١٢) م نفس : هو (١٣) م : نبيكم

وأما الحديث ، فهو من ^(١) الأحاد ، ثم هو مؤول ؛ والعرب ^(٢) تسمى الشيء باسم الشيء إذا دل عليه ، أو كان منه بسبب .

فصل

[زيادة الإيمان وتقصانه]

فإن قيل : فما ^(٣) قولكم في زيادة الإيمان وتقصانه ؟ قلنا : إذا حملنا الإيمان على التصديق ، فلا يفضل تصديق ^(٤) تصديقا ، كما لا يفضل علم علما ؛ ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا ^(٥) ؛ وقد مال إليه القلانسي ^(٦) ، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، وهذا مما لا نؤثره .

فإن قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منكم في فسقه ؛ كما إيمان النبي صلى الله عليه وسلم .

قلنا : النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه ، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب . والتصديق عرض لا يبق ، وهو متوال ^(٧) للنبي عليه الصلاة والسلام ،

(٣) م : ما

(٢) م زاد : قد

(١) م : فن

(٤) م نقص : تصديق (٥) ل : وعلانا ؛ وما أئنتاه عن ح ، م

(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، توفي في الثلث الأول من القرن الرابع ، أى في حدود سنة ٣٣٥ هـ . انظر التبيين لابن عساكر من ٣٩٨ أصل وهامش .

(٧) ح ، ل : متأول ؛ وما أئنتاه عن م .

ثابت لغيره في بعض الأوقات ، زائل عنه في أوقات الفترات . فثبت للنبي ^(١) عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك ^(٢) أكثر . فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان ، وأريد بذلك ما ذكرناه ، لكان مستقيماً ، فاعلموه .

فإن قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة ، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه ^(٣) مؤمن إن شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ قلنا : الإيمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه . ولكن الإيمان الذي هو عَلم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة ؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز .

(١) ل : ثبت للنبي . وما أئجناه عن ح ، م
(٢) م : لذلك (٣) م : لاني

باب التوبة

التوبة في حقيقة اللغة الرجوع ، يقال : تاب وتاب وأتاب ^(١) إذا رجع . وإذا أضيفت التوبة إلى العبد ، أريد بها رجوعه من ^(٢) الزلات إلى الندم عليها ، على ما سنجد التوبة في اصطلاح المتكلمين وإذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى ، فللمراد رجوع نعمه والآله إلى عباده .

فإن قيل : حرروا عبارة في حقيقة التوبة على اصطلاحكم . قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل ما يجب الندم له ، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموماً ، وتلازمه صفات في بعض الأحوال دون بعض . فأما الصفات التي تلازم التوبة أبداً ، فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى ؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك ، والفرح المسرور بما فرط منه لا يندم عليه . ومما يقارنه تمني عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب ^(٣) اتصافه بتمني عدمه فيما مضى .

ومما يقارن ^(٤) التوبة في بعض الأحوال ، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه ، وذلك لا يطرد في كل حال ؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل ^(٥) ما قدمه ؛ ولا يصح من المجبوبات العزم على

(١) م عبارة : تاب و أتاب و أتاب . (٢) ح : عن (٣) م : فيجب
(٤) م : وأما ما يقارن . (٥) ح : من مثل ... الخ
(م — ٢٥)

ترك الزنا ، ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات . فإن صدر الندم من متمكن من مثل ماندم عليه ، فلا بد أن ^(١) يقارن ندمه العزم على ترك معاودته . إذ من المستحيل أن يكون موطننا نفسه على معاودة ماندم على تقديعه رعاية لحق الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن التوبة هي الندم ؟ قلنا : لأنه الثابت الذي لا يزول في التوبة ، وماعدها يتزايد ويختلف ، ومنه ما ثبت تارة وينتفى أخرى . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الندم توبة » ^(٢) فلزمنا ذلك لمساقفة الخبر ^(٣) وموافقة الأثر . فإن قيل : لم لا يجوز أن يسمى ترك المعصية توبة ، من غير ندم ؟ قلنا : هذا مما ياباه الشرع . فإن الماخن إذا ملّ مجونه ، واستروح إلى بعض المباحات ، غير نادم على فارط الزلات ، وكان على عزم معاودتها ، فهذا يسمى تاركا للزلة ، ولا يسمى تائبا عنها .

فهذه حقيقة التوبة وصفتها ، وذكر ما يلازمها من الصفات عدوما وما يلازمها في بعض الأحوال . فإن قيل : ما معنى قولكم : التوبة ندم لأجل ما وجب له ؟ قلنا : هذا التقيد لا بد منه . فإن من قارف سيئة ،

(١) م : وأن

(٢) رواه ابن ماجة في سننه والطبراني في معجمه الكبير وأبو نعيم في الحلية .

(٣) م : للخبر

وندم عليها لإضرارها به ، واتها كما^(١) قواه ، فهو نادم غير تائب
وإنما^(٢) التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق^(٣)
الله تعالى .

فصل

[في قبول التوبة]

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا ، وقد أطبقت المعتزلة
على أن قبول التوبة حتم على الله ، تعالى^(٤) عن قولهم ، وقد سبق
الدليل العام في نفي الوجوب على الله تعالى . ثم لورجنا^(٥) إلى الشاهد
لم يشهد لوجوب قبول التوبة ؛ فإن من أساء مع غيره ، واهتضم حرمة^(٦)
وأبلغ في عداوته^(٧) ، ثم جاء معتذرا ، فلا يتحتم في حكم العقل^(٨) قبول
توبته ، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه ؛ فإن شاء صفح ، وإن
شاء أضرب عنه ، ولا شك فيما قلناه .

والذي يشهد لذلك^(٩) من السمع ، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله

(١) م : واجبها

(٢) م : فإنا

(٣) م : حق

(٤) م : حتم عليه تعالى

(٥) م : راجعنا

(٦) م : واهتك حرمانه

(٧) م : عداوته

(٨) ح : العقل

(٩) ل ، ح : على ذلك ؛ والتبت عن م

تعالى في قبول التوبة ، والخضوع له في الابهال إليه رجاء قبولها^(١) ؛ فلو^(٢) كان قبول التوبة حتما ، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى . فإن قيل : هذا قولكم في العقل وموجبه ، فما قولكم في قبول التوبة سمعا ، هل ثبت قطعاً أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك عندنا قطعاً ؛ بل هو مرجوٌّ مظنون ؛ ولم يثبت ظن قاطع . لا يقبل^(٣) التأويل في ذلك ، فقطعنا بنى وجوب القبول عقلاً ، ولم تقطع بالقبول سمعاً ووعداً ، بل نظنه ظناً . ويتطلب ذلك على الظنون ، إذا توفرت على التوبة شرائطها .

فصل

[وجوب التوبة]

التوبة واجبة على العبد ، ولا يدل على وجوبها عليه^(٤) عقل ؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل . ولكن الدليل^(٥) عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ما تقدم منها . ثم التوبة تنقسم : فمنها ما يتعلق بحق الله تعالى على المتحضر ، ومنها ما يتعلق بحقوق الأدميين .

(١) م : بقبولها ، وقسم : رجاء (٢) م ولو

(٥) م : الدال

(٤) م قسم : عليه

(٣) م : لا يحتل

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض ، فيصح دون مراعاة غيره ؛
وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين ^(١) فينقسم ؛ فمنه ما لا يصح دون
الخروج عن حق الآدميين ^(٢) ، ومنه ما يصح دونه . فأما ما يصح دونه
فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين ^(٣) .
ونظير ذلك ، القتل الموجب للقوط ، فيصح الندم عليه ، من غير
تسليم القاتل نفسه ليستقاد منه . فإذا ندم صحت توبته في حق الله
تعالى ، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصيه متجددة لا تقدر
في التوبة ، بل تستدعى في نفسها خروجاً عنها ، وتوبة منها . وربما
تتعلق التوبة بحق الآدميين ^(٤) ، ولا تصح دون الخروج منها ، وذلك
كاغتصاب شيء من مال الغير ، فلا يصح الندم عليه ، مع إدامة
شد ^(٥) اليد عليه ، فلا تمسكوا بالصور ، وارعوا الندم لحق الله تعالى
نفيًا وإيجابًا .

فصل

[في التوبة عن البعض دون البعض]

من احتجب أوزاراً وقارف ذنوباً صحت توبته عن بعضها ، مع
الإصرار على بعضها ، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح

(١) م : بحق الآدمي (٢) ، (٣) ، (٤) م : الآدمي

(٥) م قص : شد

دون الانكفاف عن جميع الذنوب . وهذا الذى ذكره خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول^(١) . فإن من بدرت منه بوادر وصدرت منه عظام ، فيصح فى مجرى العادات منه التئسل عن جماهيرها ، والاعتذار عنها مع الإصرار على شىء منها .

وضرب الأئمة لذلك مثالا ، فقالوا : من غصب^(٢) أموالا لرجل واستولى على جرائم ، وانتسب إلى انتهاك حرمت ، وكسر له فى تضاعيف ما اجترمه قلما . ثم غرم له ما أتلّف ، واستسلم لحكمه ، وأذعن لأمره ، ولكنه لم يمتدّر عن كسر القلم ؛ فيصح اعتذاره عن المعظائم التى ندم عليها ، وذلك غير مجهود^(٣) عند ذوى المعقول .

والذى يحقق ما قلناه ، إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره ، صحت توبته ، وإن استدام زلة واحدة . ومذهب أبى هاشم أنه لا تصح توبته ، وهو بعد إسلامه ، والتزام أحكامه ، ملتزم لوزر كفره ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين . فإن قال من نصر^(٤) مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب ، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح ، وهذا الذى ذكره يبطل من أوجه ، يطول تتبعها ، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها .

(٢) م : اغتصب

(١) ح ، م قصا : المنقول

(٤) ل ، ح : قصر ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ل : مجود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

ولكن مما يقرب في إبطال ما قال^(١)، أن الطاعة تثبت لحسنها،
فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعة؛ وليس الأمر كذلك عنده،
وكذلك التقيح يترك لقبحه، فينبغي أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة^(٢)
قبيح ومثابرتة. فبطل ما قالوه^(٣) من كل وجه. ثم التوبة ندم، ويتصور
الندم على ضرب، مع غلبة الهوي على^(٤) ضرب.

فصل

[في تجديد الندم]

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها؛ ثم ذكر السيئة،
فقد قال التماضي^(٥) رضى الله عنه يجب عليه تجديد الندم عليها، كلما
ذكرها. إذ لو لم يندم عليها، لكان مستهيناً^(٦) بها أو فرحاً، وذلك
يرده إلى إصراره ويحل عروة الندم.

وهذا ما قاله، ولما فيه نظر. إذ لا يبعد أن يندم، ثم إذا ذكر
أصرب عنه ولم يفرح^(٧) به مبتهجاً ولم يجدد عليه ندماً؛ ولا خلاف أنه
لا يجب عليه استدامة الندم. واستصحاب ذكره دهره^(٨) جهده^(٩)؛
وهذا مما نستخير الله فيه.

(١) ل: ما قال؛ وما أثبتناه عن ح. م. (٢) ل: م. مزاولة؛ وما أثبتناه عن ح.

(٣) م: ما قاله (٤) م: في

(٥) (هو أبو بكر النافلاني) (٦) ح: ن: مستهيناً؛ وما أثبتناه عن م.

(٧) ل: يصرخ؛ ح: يقدح؛ وما أثبتناه عن م.

(٨) م: نفس: دهره (٩) ح: نفس: جهده

فإن قيل : لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته ؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا يُعَد فيه ^(١) ؛ وإنما الذي قلناه ^(٢) الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة .

وغرضنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم . ثم قال : إن لم يجدد ندماً ، كان ذلك معصية جديدة ؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها ، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها . ثم قال : يجب تجديد ندم على تلك السيئة ، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه ، فهذا قوله .

وعندي أن ذلك من مسائل الاحتمال ، والتوبة من العبادات . ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعياً ، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه .

فصل

[هل إيمان الكافر توبة ؟]

الكافر إذا آمن بالله تعالى ، فليس إيمانه توبة عن كفره ، وإنما ندم على كفره . فإن قيل : ^(٣) فلو آمن ولم يندم على كفره ؟ قلنا : ذلك

(٣) م : قالوا

(٢) م زاد : في

(١) م نفس : فيه

عندنا^(١) غير ممكن ، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر . ثم
وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً ، وهذا موضع
قطع : وما عداه ، من ضروب التوبة ، فقبوله مظنون غير مقطوع به
كما ذكرناه .

فصل

[في توبة العائد للذنوب]

من تاب وصحت توبته . ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ،
والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة^(٢) عبادة من العبادات يقضى
بصحتها وفسادها . فإذا سبقت^(٣) على شرائطها ، لم يقدح في صحتها
ما يقع بعد مُغْنِيَّهَا ، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة ؛ ثم هذه التوبة
عبادة أخرى سوى التي ذكرناها^(٤) .

فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات .

(١) ح ٦ م قصا : عندنا (٢) م : الندم (٣) م : انقت (٤) م : سبقت

القول

في الإمامة^(١)

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يُرَبِّي على الخطر على من يجهل أصله ويمتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج ، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتمدى حد الحق ، والثانى من المجتهديات المحتملات^(٢) التى لا مجال للمقطعات فيها . وقد سنف القاضى وغيره من أئمتنا ، رضى الله عنه وعنهم ، كتباً مبسولة في الإمامة ، وفيها مقنع للمستبصر ، وإرشاد بالغ لمن يروم الفاية ودرك النهاية .

وغرضنا في هذا المعتقد ، أن ننص على أصول الباب ، فنذكر القواطع منها ، ونميز المجتهديات عن القطعيات ، مستعينين بالله تعالى . والترتيب يقضى تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها ، فإنها مبنى الإمامة .

(١) ل : باب القول في الإمامة ؛ وما أبتناه عن ح . م .

(٢) م نقص : المحتملات

باب في تفاصيل الأخبار

فإن قيل : اذكروا حقيقة الخبر أولا ، ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب ، وهذا يعزّه مما عداه من الكلام ، ويعزّه عن ^(١) أقسام الكلام أيضا . فإن الأمر ، والنهي ، والتلف ، والاستخبار ونحوها ، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب .

ثم الخبر ينقسم : فثمة ما يعلم صدقه قطعا ، ومنه ما يعلم كونه كذبا قطعا ، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب ، فأما الخبر الصدق قطعا ، فما وافق خبره المعلوم قطعا ، بضرورة أو دليل قاطع ، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه ، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة . ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظرا إذا وافق خبره المعلوم . وما علم كونه كذبا قطعا فهو ما يخالف خبره المعلوم ضرورة ونظرا ^(٢) فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها ، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه . وما يتردد من الأخبار ، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات .

(١) م : من (٢) ل عبارته : إذا وافق خبره المعلوم عما يخالف خبره المعلوم ضرورة أو نظرا فأما ما يعلم كونه كذبا فهو كالإخبار ... الخ ؛ وما أجتناه عن ح ، م

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو غرضنا ، فمنه ما لا يترتب عليه العلم بالخبر عنه ، ومنه ما يترتب عليه العلم بالخبر عنه . فأما ما يعقب عاماً بخبره^(١) ، فهو الخبر المتواتر ؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته ، استعقب العلم بالخبر عنه على الضرورة . وبه نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها ، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا ، وبه تتميز في حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء . وجاهد العلم بذلك جاهد للضرورة ومتشكك في المعلوم على البدية .

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالخبر عنه لعينه ، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالخبر عنه استمرار العادات . ومن جائزات العقول أن يخرق الله العادة ، فلا يخلق العلم بالخبر عنه ، وإن تواترت الأخبار عنه ، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد ، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه .

فإن رام مُتَعَسِّفٌ قدحاً ، وقال : كل واحد من المخبرين ، لو انفرد بإخباره لم يفد علماً ، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره ؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد . وهذا الذي ذكروه لا تحصيل له ؛ فإننا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم

(١) ح عبارته : علما في نفسه ، ثم عبارته : علما بنفسه

بالخبر عنه ، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة^(١) ،
وإنما استمرت العادة ، كما^(٢) ذكرناه عند إخبار عدد التواتر . ونظير
ذلك من مستمر^(٣) العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت معين ؛
ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غير
تواطؤ منهم ، ولا مستهم^(٤) حاجة ، ودعتهم^(٥) داعية إلى القيام عامة ؛
فيعلم أن هذا الخبر خلف ؛ فإنه على خلاف العادة ، وهو بمثابة الخبر عن
انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك .

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط . فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما
أخبروا عنه على الضرورة ؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية
بجهة أخرى ، سوى درك الحواس . ولو أخبروا عما علموه ، نظراً
واستدلالاً ، لم توجب أخبارهم علماً ؛ فإن المخبرين عن حدث العالم
زائدون عن عدد التواتر ، وليس يوجب خبرهم علماً ، والمخبرون تواتراً
عن بلدة لم ترها مصدقون على الضرورة ، وليس ذلك مما نحاول فيه
تعليلاً ، أو نظراً^(٦) ، أو فرقاً ، أو دليلاً^(٧) ، ولكننا بينا أن مأخذ
العلم بالمخبر عنه استمرار العادة . وقد رأينا العادة مستمرة^(٨) على ما ذكرناه

(١) م عبارته : وإنما أمره على استمرار العادة ما بقيت مستمرة

(٢) م : بما (٣) م : مستقر (٤) م : مسبب (٥) م : وقيام

(٦) م قمى : أو نظراً (٧) م : ودليلاً (٨) م : تستمر

في المخبر عنه على الضرورة ، دون المخبر عنه نظرا ، فخرينا على موجب
العادة في النفي والإثبات .

والشرط الثاني للمخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على
مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر ، ولو تواطئوا مثلا لظهر
على طول الدهر تواطؤهم . ولنا ضبط في ذلك عددا هو الأقل ،
ولكننا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية ، فعدد التواتر يُرَبَّى^(١)
عليه . ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة ، فنعلم^(٢) قطعا أن إخبار
الأربعة . لا يعقب العلم الضروري بالمخبر عنه ، إذ لو كان يعقبه ، لكان
يضاير الحاكم عند شهادة الشهود^(٣) إلى العلم بصدقهم ، وليس
الأمركذلك .

ثم الذي أرتضيه أنه لا يحصل العلم^(٤) بإخبار خمسة أيضا ، فإن
الشهود في مجلس القاضى لو استظهروا بشهادة خامس ، أو سادس ، لم
يحصل العلم الضروري بما أخبروا عنه . ولنا نحدد^(٥) حدا في الأقل ؛
إذ الشرع ، كما ورد بتحديد الشهود ؛ فكذلك ورد بالاستكثار^(٦)
من زيادة الشهود .

(١) ل : يربا ؛ وما أثبتناه عن ح ؛ م : فيعلم

(٢) ح ، م : عند صدق الشهود (٤) ل : نفس : العلم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) م : نجد (٦) م : زاد : والاستظهار

وإن رام ذو تحصيل في ذلك ضبطاً ، فليفرض خبر واحد ^(١) عن محسوس ، ثم خبر اثنين ، ثم كذلك ، فزايذاً صاعداً ؛ وهو في ذلك كله يعلم ما بطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهي الأمر إلى العلم الضروري . فإذا أدركه ، وانتفى عنه كل ريب ، ضبط العدة ^(٢) في المخبرين ، وقدر ^(٣) أقل عدد التواتر ، ثم تفرض ^(٤) ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة ؛ فإن اتفق مثل هذا ^(٥) العدد ^(٦) غير موجب للعلم ، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر ، وفي ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه ها هنا .

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة ، فالكلام كما ذكرناه ، وإن تقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين ونقل أولئك عن متقدمين ، وتناسخت الأعصار ، وتواترت الأخبار ؛ فلا يحصل العلم الضروري ^(٧) بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفي المخبرين وواسطتهم ، والمعنى بذلك : أن يكون المخبرون عن المقصود أولاً على عدد التواتر ، وكذلك المخبرون عنهم ، إلى أن يتصل الخبر بنا ، فلو انحزم شرط من شرائط التواتر في الأول ، أو في الآخر ؛ أو في الوسائط ، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر .

(١) ح ، ل : فلنفرض خبراً واحداً ؛ والثبت عن م (٢) م : العدد
(٣) م : وقدره (٤) م : يفرض (٥) م : نفس : هذا
(٦) ح : القدر (٧) م : نفس : الضروري

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر ، ولا إيمانهم . فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم وإذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم ، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار . فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا ، وهم الجمل الفقير ، علمنا صدقهم ، وإن كانت البلدة جامعة لهم . وبمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل ^(١) المخبرون على أهل المال فإن أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمي ، ثم أخبروا عن واقعة جرت ، فإننا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة ، وبمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن ^(٢) يكونوا تحت ذمة ^(٣) .

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفي هذه الشرائط ، الرد على اليهود ، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط ، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم ، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر .

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه ، إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً ، أو تؤيده ^(٤) معجزة ، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه ^(٥) . وكذلك إذا تلقت الأمة خبراً بالقبول ،

(٣) م : ذلة

(٢) م زاد : لا

(٥) م : تصديقه

(١) ح : يكون

(٤) م : مقضى

وأجمعوا^(١) على صدقه . فنعلم صدقه . فإن فقد ما ذكرناه ، ولم يكن الخبر متواتراً ، فهو المسمى ، خبر الواحد في اصطلاح المتكلمين : وإن نقله^(٢) جمع .

ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع ؛ وهذا ما^(٣) لا مطمع في تقريره ها هنا ، وقد ذكرناه في كتاب التاخيص في أصول الفقه ما يدل على صحة الإجماع ؛ ولكننا نعتمد هذا المعتقد بقاطع في صحة إثبات الإجماع ، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع ، في كل ركن فنقول :

إذا أجمع^(٤) علماء الأمصار^(٥) على حكم شرعي ، وقطعوا به ، فلا يخلو ذلك الحكم^(٦) إما أن يكون مضموناً لا يتوصل إلى العلم به ، وإما أن يكون مقطوعاً به ؛ فإن كان مقطوعاً به على حسب اتفاقهم ، فهو المقصود ؛ وإن كان مضموناً لا سبيل إلى العلم به ، فيستحيل في مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون^(٧) والعلوم الظن علماء مطبقين عليه ، من غير أن يحتاج لاطاقة شك أو يخامرهم ريب ، وتقدير ذلك خرق للعادة^(٨) .

(١) ح : واجتمعوا
(٢) م : نقل : نقلاً
(٣) م : نقل : ما
(٤) ح : ل : أجمعوا ؛ وما أثبتناه عن م
(٥) ح ، م : العصر
(٦) م : عبارته : وذلك الحكم لا يخلو
(٧) ح ، ل : عبارتهما : أن يحسب العلماء بطرق الظنون ... الخ ؛ وما أثبتناه عن م
(٨) ح ، ل : العادة ؛ وما أثبتناه عن م

فإن قيل : إذا تحزب العلماء حزيين ، فحلل حزب وحرّم حزب ، وكل حزب زائدون على عدد التواتر ، وهم مصممون على اعتقادهم . قلنا : إذا كانت المسألة ^(١) مختلفا فيها ، فكل حزب معترفون بأن معتقدهم مظنون ، وإعنا كلامنا في إجماع العلماء على قطع في مظنون ، وهذا خرق للعادة لاشك فيه .

فإن قيل : فاجعلوا إجماع العقلاء دليلا على صدقهم بمثل ما ذكرتموه . قلنا قد كلفنا في الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية ، والإجماع وإن قدر مؤديا إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها ، فهي متعرضة للانحراف في مجوزات العقول ، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية . ثم هي شتى لا يضبط مأخذها إلا جبر مبرز ^(٢) وتعارضها شبه كثيرة مخيلة لا يفصل عنها إلا موفق ^(٣) والقاضع السمي لا تعدد ^(٤) جهاته ، وإنما هو نص ثبت أصله وخواه قطعا ، ولا يتلقى القطع من غيره . فإذا صادفناهم مجمعين على القطع ، مع اتحاد وجه القطع ، قطعنا بصدقهم .

والذي عندي أن إجماع علماء سائر ^(٥) الأمم في الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ ، ومنبسطة في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى ، ونذكر طرقا مستحسنة في الإجماع إن شاء الله عز وجل ، وقد حان أن نخوض في الإمامة .

(١) م : المسألة (٢) م : خبر ، وقص : مبرز (٣) م : عبارته : وبإرضائها شبه مخيلة لا يتسأل عنها إلا موفق ... (٤) ل : تقدر ؛ وللتب عن ح ، م (٥) م : عبارته : إجماع العلماء سائر الأمم

باب

في إبطال النص وإثبات الاختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على تولية علي عليه السلام على^(١) الإمامة بعده ، وأن من تولاها ظالمه وكان مسأئرا بحقه^(٢) .

فنتقول لهؤلاء : أتعلمون أن النص عليه ثابت^(٣) ، أم تجوزونه ؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه ؟ والعقل لا يقضى تنصيما^(٤) على شخص معين . فإن ردوا ما دعووه من العلم إلى الخبر ، قيل لهم : الخبر ينقسم إلى ما يتواتر ، وإلى ما يعد من الآحاد ؛ وليس معكم نص منقول على التواتر ، وخبر الواحد لا يعقب العلم . فمن أي وجه ادعيتم العلم بالنص ؟ وقد أطبقت^(٥) الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل ، فضلا عن العلم . فإن تعسف متعسف ، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه ، فذلك بهت ، وهو دأب الروافض . فيجب^(٦) أن يقابلوا على الفور بنقيض^(٧) دعواهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه . ثم لا شك في تصميم من عدا الإمامية على نفي النص ، والعلم الضروري

(١) م : في (٢) م : وستأثر بحقه

(٣) م عبارته : أتعلمون النص عليه أم تجوزونه ... الخ (٤) م : تنصيص

(٥) ح ، ل : طبقت ؛ والثبت عن م (٦) م : ونيفي (٧) ح ، ل : قبيض ؛ والثبت عن م

لا يجمع^(١) على نفيه من ينحط عن^(٢) معشار أعداد مخالفى الإمامية . ولو جاز رد الضرورى فى ذلك ، لجاز أن ينكر طائفة بغداد والبصرة والصين الأقصى وغيرها ، وذلك يفتى بوضوحه عن كشفه .

فإن قيل : قد أبدىتم قاطعا فى منع الإمامية من ادعاء النص ، فهل تعلمون عدم النص على على عليه السلام ؛ أم تستريون فيه ؟ قلنا : إن ادعى الإمامية نصا جليا على على عليه السلام فى مشهد^(٣) من الصحابة ومحفل عظيم ، فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكم فى مستقر العادة ، كما لم ينكم تولية رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً اليمن ، وزيداً وأسامة بن زيد ، وعقد الولاية لهم ، وتقويض^(٤) الجيوش إليهم ، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم . وكما لم يخف تولية أبى بكر عمر ، وجعل عمر الأمر شورى بينهم^(٥) ، ولو جوزنا انكتم هذه الأمور الظاهرة ، لم نأمن من أن يكون^(٦) القرآن عورض ثم كتمت معارضته ، وكل أصل فى الإمامة يكر على إبطال النبوة فهو حرى بالإبطال .

فهذا إن ادعوا نصا شائعا لا اعتلال فيه ، فيضطر إلى استحالة

(٢) ح ، ل : على ؟ والمثبت عن م

(٤) ح ، م زادا : جر

(٦) م نقص : يكون

(١) م : لا يجمع

(٣) ح : مجلس

(٥) م نقص : بينهم

كتمانهم وترك اللهج به ، سيما في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقرب العهد بالنص المدعى ، والاختلاف في عين الإمام يوم السقيفة .

وإن ادعوا نصاً خفياً غير مظهر ، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه ، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه ؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به ، وبذلك ندرأ سؤال من قال : خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل ، فاعملوا بما نقلناه . قلنا : ما نقلتموه لا يستجيز قبوله ، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة ^(١) ، ومعظمكم مكفرون ، فكيف تسومونا قبول أخباركم ؛ ولا نستريب ^(٢) في أنكم لا تقبلون خبرنا ! ثم الإجماع أحق أن يعمل به ، وقد انمقد على خلاف ما ادعيتم في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الإمامية من استشعر ^(٣) الخزي وأسس ^(٤) من ادعاء ^(٥) النص القاطع الذي لا يحتمل التأويل ، وتثبت بأخبار نقلها آحاد غير أثبات ^(٦) منها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، ومن كنت مولاه فعلي مولاه » ^(٧) . قلنا : هذا من أخبار

(١) م : الضلال (٢) ح ، ل : يستريب ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ل : استشعر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٤) ح : نفس : وأسس . ل : أورد بدلها : وأيسر ؛ وما أثبتناه عن م (٥) ح ، ل : ادعى

(٦) م : عبارته : نقلها : ثبات آحاد ، ح : نفس : غير اثبات (٧) رواه الطبراني وأحمد

بعض من الاختلاف ، كما في العجلوني الذي ذكر أن الحديث متواتر مشهور

الآحاد ، ثم هو منكر ^(١) للاحتِمالات ؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة ، فقد يراد به المولى ، وقد يراد به الناصر ، وهو أظهر معانيه . وقد يراد به المعتق . والمعنى ^(٢) بالحديث من كنت ناصره فعلى ناصره . والدليل عليه أنه لم يخص ذلك بما بعده وفاته ؛ بل قضى بما قاله ناجزا ؛ ولا شك أنه لم يكن والى الأمر فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم . وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث ، ومعظمه حشو ، وفيما ذكرناه مقنع .

وربما يستروحون إلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ^(٣) . ولا حجة لهم فى ذلك ؛ فإنه وارد على سبب مخصوص ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك ، استخلف عليا رضى الله عنه على المدينة ، وشق عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقال له الرسول ما قال ، وأنزله ^(٤) منزلة هارون من موسى فى الاستخلاف إذ مر موسى ^(٥) لميقاته ثم لم يل هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله فى التيه .

ثم نعارض ما ذكره بأخبار تدانى ^(٦) النصوص فى حق أبى بكر

(١) م قس : منكر

(٢) م : قاله (٣) روى البخارى هذا الحديث فى باب مناقب على بن أبى طالب

رضى الله عنه من الكتاب رقم ٦٢ هكذا ؛ عن سعد بن أبى وقرة قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى أما ترى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى .

(٤) م : ونزله (٥) ل : لموسى ؛ وما أثبتناه عن ج ٤ م (٦) ح ، م زادا : رب

وعمر رضي الله عنهما ؛ منها أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة^(١) ، ثم قال : « يا أي الله والمسلمون إلا أبا بكر »^(٢) قاله ثلاثاً ؛ وقال : « اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر »^(٣) . وليس من غرضنا نقل الأحاديث^(٤) ، فستلقونها في الكتب .

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار ، والدليل عليه الإجماع ، فإن الاختيار جرى في أعصار ، ولم يبد فكير من عالم على أصل الاختيار .

(١) م : في إمامة الصلاة ؛ ح ٤ م زاد كلة : الحديث (٢) روى مسلم في كتاب رقم ٤٤ في فضائل الصحابة أن عائشة قالت : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعى لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فيأبى الخاف أن يسمى متمن ويقول قائل أما أولي وأبى الله والمؤمنون لا بأبكر » . (٣) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن حذيفة . ولحديث روايات أخرى بالفاظ أخرى ذكرها المجلوني (٤) م عبارته : ليس من غرضي نقل تلك الأحاديث .

باب

في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع ، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها^(١) . والدليل عليه أن الإمامة لماعتدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين^(٢) ولم يتأنّ لا انتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار ، ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل . فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة ، لم يثبت عدد معدود ، ولا حدّ محدود ، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد ، من أهل الحل والعقد .

ثم قال بعض أصحابنا : لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود ؛ فإنه لو لم يشترط ذلك ، لم نأمن أن يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أخط رتبة من النكاح ، وقد شرط فيه الإعلان ، ولا يبلغ القطع ، إذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعي ، وسبيله سبيل سائر المجتهدين .

(١) ح ، م عبارتهما : وإن لم يجمع أهل العقد والحل على عقدها

(٢) م : الإسلام

فصل

[في عقد الإمامة لشخصين]

ذهب^(١) أصحابنا إلى منع عقد الإمامة لشخصين في طرفي العالم .
ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الإمامة لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج
ولين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر . ثم
التفصيل فيه من فن الفقه . والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين
في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف^(٢) غير جائز ، وقد حصل
الاجماع عليه . وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوي^(٣)
فلاحتمال في ذلك مجال ، وهو خارج عن القواطع^(٤) .

فصل

[في خلع الامام]

من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزمت ، ولا يجوز خله من
غير حدث^(٥) وتغير أمر ، وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وفجر ، وخرج
عن سمت الإمامة^(٦) بفسقه ، فأنخلعه من غير خلع ممكن ، وإن لم يحكم

(١) ح زاد : بعض

(٢) م : والمخالف . وكلاهما جمع مغلاف بكسر الأول ، أى الناحية

(٣) التاسع والشسوع البعيد (٤) ح : الفضع (٥) ح زاد : واجترام

(٦) م : الأئمة

بأنخلأه ، وجواز خلعه ، وامتناع ذلك ، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا
إلى التقويم سبيلا ، وكل ذلك من المجتهديات عندنا فاعلموه .

وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل أيضا . وما روى من خلع
الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حملة^(١) على استشاره عجزا من
نفسه ، ويمكن حملة على غير ذلك .

فصل (٢)

في شرائط الإمامة^(٣)

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد ، بحيث لا يحتاج
إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا^(٤) متفق عليه . ومن شرائط الإمامة
أيضا أن يكون الإمام متصديا^(٥) إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة
في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين .
لأنزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتشكيل بمستوجبي^(٦)
الحدود . ويجمع ما ذكرناه الكفاية ، وهي مشروطة إجماعا .

ومن شرائطها عند أصحابنا ، أن يكون الإمام من قريش إذ قال

(١) م عبارة : وإن روى خام الحسن نفسه فيمكن حملة ... إلخ

(٢) ل ، م : باب ؟ وما ابتناه عن ح

(٤) ل : فهذا ؟ والثبت عن م

(٣) م : الأئمة

(٦) م : مستوجبي

(٥) م : متهديا

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش »^(١)، وقال : « قدموا قريشاً ولا تقدموها »^(٢). وهذا مما يخالف فيه بعض الناس ، وللاحتمال فيه عندى مجال ، والله أعلم بالصواب .

ولا خفاء باشتراط حرية الامام وإسلامه . وأجمعوا^(٣) أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما ، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه .

(١) م قس : من قوله : اذ قال رسول الله ... الخ نهاية الحديث . والحديث رواه احمد في المسند

(٢) رواه الطبراني وأبو نعيم مرفوعا

(٣) م زاد : على

باب (١)

القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى
رضي الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم
أطبقوا على بذل الطاعة والالتحاق لحكمه ، واستوي في ذلك من يعتزى^(١)
الروافض إلى التكذب^(٢) عليه وغيرهم ؛ فإن أبا ذر ، وعمارا ، وصهيبا ،
 وغيرهم ، من الذين كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم . اندرجوا تحت
الطاعة^(٣) على بكرة أبيهم . وكان على رضي الله عنه مطيعا له ، سامعا
 لأمره ، ناهضا إلى غزوة بني حنيفة ، منسريا بالجارية المغنومة من مغنمهم^(٤) .
وما تخرص به الروافض ، من إبداء على شراسا وشماسا^(٥) في عقد
 البيعة له ، كذب صريح^(٦) . نعم لم يكن رضي الله عنه في السقيفة ؛ وكان
 مستخليا بنفسه ، قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم .
ثم دخل فيما دخل الناس فيه ، وباع أبا بكر على ملأ من الإشهاد .
فإن قيل : دلوا على كونه مستجمعا لشرائط الإمامة . قلنا : في ذلك

(١) م نفس : باب

(٢) ح ، ل : يعتزى ؛ والمثبت عن م . (٣) م : التكذب (٤) م : تحت طاعة

(٥) م : مغنمهم (٦) الشراس ائمة في العامة والشماس الامتاع (٧) م : صراح

مسلكان : أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامته ، ولولم يكن صالحا لها ،
لما أجمعوا على اتصافه بها ؛ ثم إن فصلنا ، وهى الطريقة الثانية ، قلنا :
من شرائط الإمامة عند أقوام كوزة الإمام من قریش . وقد كان رضى الله
عنه من صميمها . ومن شرائطها العلم ونحن على اضطرار نعلم أنه كان من
أخبار^(١) الصحابة ومفتيهم ، لا^(٢) ينكر عليه أحد فى تصديده للتحليل
والتحريم . وأما الورع فقطع به فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويعلم
دوامه ، إذ لم يثبت قاذح فيه مقطوع به ، وإجماع الصحابة على إمامته
مع تسميرهم^(٣) للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه ؛ وورعه نقل إلينا
نقل جود حاتم^(٤) ، وشجاعة عمرو بن معدى كرب^(٥) ، وغيرهما^(٦) ، فلا
معنى للمباراة فيه ؛ وأما شهادته وكفايته ، فقد شهدت بها عليه أثره ،
ودلت عليها^(٧) سيرته^(٨) .

وأما عمر وعثمان وعلى ، رضوان الله عليهم ؛ فسبيل إثبات إمامتهم
واستبجامهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبى بكر ، ومرجع

(١) م : أخيار (٢) م : ولا (٣) م : تسميرهم
(٤) كريم مكرام الرب المشاهير ، عاش فى أواخر العهد الجاهلى . وأسلم ابنه عدى
على يدى الرسول صلى الله عليه وسلم (٥) ب ؛ ل ، م : ابن عبدود بنم الأول وتشديد
الثانى ؛ والثابت عن ح . وهو ابو ثور عمرو بن معدى يكرب الزيدى فارس اليمانيين واحد
الشعراء المعروفين والشجعان المشاهير . وقد وفد على الرسول سنة تبع من الهجرة وسلم ، وأدرك
القادسية وشهدها . ومات عام ٢١ هـ على خلاف فى ذلك (٦) ح : وغيره
(٧) م : عليه (٨) ل : سيره ؛ والثابت عن ح ٦ م

كل قاطع في الإمامة إلى^(١) الخبر المتواتر والإجماع ؛ وغرضنا الآن^(٢) الإيجاز ، ولو تدبر العاقل لاكتفى بما ذكرناه ، واستيقن أن فيه أكمل غنية .

وتولية أبي بكر عمر رضي الله عنهما ، وجعله إياه ولي عهد ، وجعل عمر الأمر بينهم^(٣) شورى من غير إنكار عليهما ، إجماع على تصحيح ذلك في سائر الأعصار ، ولا أكثر من يقول من يقول لم يحصل إجماع على إمامة علي^(٤) رضي الله عنه ، فإن الإمامة لم تجحد له ، وإنما هاجت الفتن لأمر آخر .

فصل

[في إمامة المفضل والتفاضل بين الصحابة]

فإن قيل : هل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن^(٥) التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ينبنى على منع إمامة المفضل . والذي صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون في نصبه هرج وهرج وهيجان فتن ، فيجوز نصب المفضل إذ ذاك إذا كان مستحقا للإمامة ، وهذه المسألة لأراها قطعية ، ولا مقتصم

(٢) م نفس : الآن (٣) م نفس : بينهم

(٥) ح ، ل : على ؛ وما أثبتناه عن م

(١) م نفس : إلى

(٤) ح زاد : ابن أبي طالب

لمن يمنع إمامة المفضل إلا أخبار آحاد في غير الإمامة التي تكلم فيها ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « يؤمكم أقرؤكم » ^(١) . ولا يفضى هذا وأمثاله إلى القطع ، كيف ولو تقدم للمفضل في إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى ! فهذا قولنا في إمامة المفضل .

ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض ، إذ العقل لا يشهد على ذلك ، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لا يمكن تلقى التفضيل من منع إمامة المفضل . ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر بعده أفضلهم ، وتعارض الظنون في عثمان وعلى ، وقد روى عن على رضى الله عنه أنه قال : خير الناس بعد نبيهم ^(٢) أبو بكر ، ثم عمر ، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما . فهذا هو قوله أبديناه مجانباً للتقليد ، جارياً على الحق الواضح .

فصل

[في قتل عثمان مظلوماً]

قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلماً ، إذ كان إماماً ، وموجبات

(١) الذي رواه أحمد وسلم وغيرهما هو يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله ، بزيادة أخرى

(٢) م : نبيها

القتل مضبوطة^(١) عند العلماء ، ولم يجر عليه^(٢) منها ما يوجب قتله .
ثم تولى قتله ، هيج ، ورعاع ، وأشابة من كل أوب ، وأخفاف من سفلة
الأطراف^(٣) كالنجيبي^(٤) ، والأشتر النخعي^(٥) ، وأراذلة من خزاعة ،
ومن يستحق القتل ، فليس إلى هؤلاء قتله^(٦) ، فلا يشك^(٧) فيه أنه
قتل مظلوماً .

فصل

[في الطعن على الصحابة]

قد كثرت المطاعن على^(٨) أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة ،
وتخرصهم . والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه^(٩) ، أن يعلم أن جلة
الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط والمكان

(١) ل ، ح : مظلونة ؟ والمثبت عن م

(٢) ح ، ل : عليهم ؟ والمثبت عن م (٣) الرعاع ، بفتح الأول السفلة من الناس .
وأشابة بالضم الأخلاط . والناس أخفاف أى يختفون .

(٤) في القاموس : ١ : نجيب بضم وفتح بطن من كندة منهم كنانة بن بشر النجبي
قاتل عثمان رضي الله عنه . (٥) هو مالك بن الحارث الشاعر التابعي . ولله على
رضي الله عنه مصر ولسكنه لم يصل إليها إذ دس عليه معاوية من سمه في شربة عسل شأت
كما ذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٣٨ هـ .

وبهامش م ملاحظة نقول بأن الأشتر ما كان بالمدينة حين قتل عثمان رضي الله عنه ،
بل كان بالكوفة ؟ فلم يشارك إذن في قتله .

(٧) م : شك

(٦) م عبارته : ومن استحق قتلا إلى هؤلاء قتله

(٩) م : يلتزمه

(٨) ل زاد : خلة ؟ ولم نجد لها في ب أو ح و م

المحوظ . ومامنهم إلا وهو منه^(١) ملحوظ ملحوظ . وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جلتهم بالبيعة^(٢) بيعة الرضوان ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار .

حقيق على المتدين^(٣) ، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن تقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ؛ وإن ظهر وكان آطلا . لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص . ثم ينبغى أن لا يألوا جبدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك . فهذا هو الأصل المبنى عن التفصيل والتطويل .

فصل

[في حكم قتال علي رضي الله عنه]

على بن أبي طالب كان إماما حقا في توليته^(٤) . ومقاتلوه بغاة . وحسن الظن بهم يقتضي أن يظن بهم قصد الخير وإن أخطأوه . وعائشة رضي الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة وتطفئة نار الفتن ، وقد اشترأت للاضطرام ، فكان من الأمر ما كان .

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل ، والله ولي التجاوز عنه وفضله . وكيف يشترط العصمة لأحاد الناس . وهي غير مشروطة لإمام !

(٢) م : جلتهم في البيعة

(٤) م : توليته

(١) ج ، ل : منهم ؛ وثبتت عن م

(٣) م : بالمتدين

ولا يكثر بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية ، فإن العقل لا يقضى باشتراطها . وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاة وجبانه^(١) للأخرجة .

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم ، قواطع في قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدى ، ويتشوق بها^(٢) المنتهى إلى جلة المصنفات . وقد تصرمت بعون الله وتأيده^(٣) والحمد لله المشكور على إفضاله ، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليماً^(٤) .

تم بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة ، في أصول الاعتقاد ، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام : « أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجويني » رضى الله عنه .

(٢) ح ، م ، ن : ها

(١) م قمى : وجبانه

(٣) م قمى : وتأيده

(٤) وجد في آخر نسخة (م) ما يأتى : والحمد لله المشكور على إفضاله ، والصلاة على محمد وآله . وقد فرغ من تحريره العبد الضعيف المقتصر الى رحمة ربه عبد الخالق بن أبي القاسم بن حمد الأموى في اليوم العشرين من شعبان سنة اثنى عشر وستمائة حامدا لله الى ومصليا على نبيه عليه السلام . أما (ح) فقد أكل نسخه هكذا : كمل كتاب الإرشاد بحمد الله وحسن عونه

فهرس تحليلي للأعلام والآراء

- ١ - ٥ = هامش .
- ٢ - وضعنا العلم في موضعه على ماهو مشهور به ، نغنى وإن كان مبدوءاً
بأب أو ابن أو نحو ذلك .
- ٣ - أشرنا إلى أرقام صفحات المقدمة بالحروف الأبجدية

(١)

الاباضية - فرقة من الخوارج ، زعيمها عبد الله بن إياض النخعي ،
ويرون إكفار مخالفين من هذه الآفة : ٣٨٥ ؛ لا ترى اتصاف من قارف
ذنبا كافرا كفر شرك ، بل كافرا من كفران النعم : ٣٨٥ .

الابترية - فرقة من الزيدية إحدى فرق الشيعة : ١٠٠ هـ .

إبراهيم عليه السلام - دعوته وابنه اسماعيل الله بقولها ، ربنا واجعلنا
مسدين لك ، الآية ، وقوله ، واجنبي وبنى أن نعبد الأصنام ، : ١٩٦ ؛ زعم
المعتزلة أنه تخيل أنه مأمور بذبح ولده فحسبه أمرا حقيقة : ٢٤٦ ؛ الحق أنه
كان أمرا حقا ، بدليل ما جاء في القصة من الابتلاء والعداء : ٢٤٧ .

ابن أبي أصيبعة - كتابه ، طبقات الأطباء ، : ز

ابن الأثير (المؤرخ) - روايته حادث سم الأشر النخعي وهو في
طريقه إلى مصر : ٤٣٢ هـ .

ابن الجبائي (أبو هاشم) - هو عبد السلام بن محمد ، وأتباعه يسمون
البهشية وبالذمية أيضا : ٣٤ . معنى ، كون الله سميعا بصيرا ، أنه حي لا آفة به
٧٢ ، أحكام صفات الله ثابتة لذاته : ٧٩ . ربما ثبت كلام النفس ويسميه
الخواطر : ١٠٤ ، فيه أن يدرك المدرك بإدراك ، بل المدرك هو الحي الذي
لا آفة به : ١٦٦ ، تناقضه بجعله ، الحال ، هي المدركة دون الذات : ١٧٧ -
١٧٨ ، تأويل آيات الختم والطبع ونحوها تأويلا بشعا : ٢١٤ . يرى وأبوه
أن الزلات تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها : ٣٩٠ . رأيه فيمن أسلم
واستدام زلة واحدة أنه لا تصح توبته : ٤٠٦ .

ابن حنبل - ورود حديث الشفاعة بمسنده : ٣٩٤ .

ابن الخطيب (الحافظ البغدادي) - قيمة كتابه تاريخ بغداد في تاريخ
الفكر في الاسلام : ز

ابن خلدون — سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام : ف ، تعريفه لعلم الكلام : ق .

ابن خلكان — ترجمته لامام الحرمين : ل . يذكر أن سفيان الثوري كان أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ .

ابن الراوندى — كان من متكلمي المعتزلة ثم صار ملحدًا زنديقاً ، استلهم اليهود إياه في مسألة النسخ : ٢٤٢ .

ابن السبكي (صاحب الطبقات) — ترجمته لامام الحرمين : ل — م .

ابن سينا (الفيلسوف) — احتماؤه بنوح بن نصر الساماني : ز .

ابن عباس — تفسيره ، الحضور ، بالحليم : ١٥٤ ، تأويله لآية ، ومن يقتل مؤمناً ، الخ ، أى مستحلاً : ٢٨٨ .

ابن العماد (المؤرخ) — كتابه وشذرات الذهب : ح هـ ، ذكره فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة : ي ، ترجمته لامام الحرمين : م .

ابن المعلم المفيد الرافضى — تعريف به : ط .

ابن كلاب (عبد الله بن سعيد) — أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة : ١١٩ هـ ، الكلام الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً الا عند وجود المخاطبين : ١١٩ .

ابن المرأة (أبو إسحاق) — من شراح كتاب الارشاد : ق .

ابن النديم — كتابه الفهرست : و .

أبو بكر (الصدىق) — كان الامام زيد بن علي زين العابدين من أبعد الناس عن رفضه : ١٠٠ ، وانظر ايضا صفحة ٢٤٧ ، النص على امامته بعد الرسول : ٤١٩ ، ثبوت امامته بالاجماع : ٤٢٨ ، هو أفضل الناس بعد الرسول : ٤٣١ .

أبو الحسن الباهلي — شيخ أبى إسحاق الاسفراينى : ل .

أبو داود (صاحب السنن) — روايته حديثاً في استحسان التقي
بالقرآن : ١٢٥ .

أبو ذر (الصحابي المعروف) — مبايعته مع عمار وصهيب لأبي
بكر : ٤٢٨ .

أبو القاسم سلمان الأنصاري — من شراح كتاب الارشاد . ق
أبو هب : أمر الله إياه أن يصدق النبي ، ومن ضمن ما جاء به أنه
لا يؤمن به : ٢٢٨ .

أبو المحاسن — ترجمته لامام الحرمين في كتابه النجوم الزاهرة : م
أبو هريرة — روايته حديثاً في استحسان التقي بالقرآن : ١٢٥ ، روايته
حديث : الايمان بضع وتسعون خصلة ، الخ : ٣٩٨ .
آدم عليه السلام — ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق
بالدين ، بل اتباعاً لأمر الله : ١٥٦ .

أحمد بن الملا الحلبي — ترجمته لامام الحرمين في كتاب المنتقى : م
الأخطل الشاعر — بيته المشهور : إن الكلام لفى الفؤاد ، الخ : ١٠٨
الارشاد (كتاب) — كان والشامل لامام الحرمين بداية عصر جديد
في علم الكلام : ع ، تعريف به وبقيمته وشروحه : ص - ق
الأزارقة — أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الخارجي . هي أشد فرق
الخوارج وأكثرها عدداً ، ترى أن العاصي بالله كافر كفر شرك : ٢٨٦
الأزهر — واجبه في مقاومة الالحاد : ر

أسامة بن زيد — تولية رسول الله إياه معروف : ٤٢٠
إسفرين — بليدة بناحية نيسابور خرج منها كثير من العلماء : ط
الإسفراني (أبو إسحاق) — تعريف به : ط . هو شيخ أبي القاسم
الإسفراني : ل ، المتخرج على أبي الحسن الباهلي : ل ، هو صاحب كتاب
الجامع : ٣٢٣ .

الإسفرائيني (أبو القاسم) : شيخ إمام الحرمين في علم الكلام : ل وتليذ
أبي اسحاق الاسفرائيني : ل و ٣٢ هـ .

الإسفرائيني (أبو المظفر) - تعريف به : ٢٩ ، صاحب كتاب التبصير ،
ويذكر أن واصل بن عطاء الغزال هو رأس المعتزلة : ٦ هـ .

اسماعيل عليه السلام - دعوته وأبوه ابراهيم الله بقولها ، ربنا واجعلنا
مسلمين لك ، الآية : ١٩٦ .

اسماعيل بن جعفر الصادق - نسبة الطائفة الاسماعيلية له ، وهي إحدى
فرق الشيعة : ١٠٠ .

اسماعيل بن عباد - وزير آل بويه . دعوته إلى مذهب أبي هاشم
الجبائي : ٣٤ .

الاسماعيلية - تشكيل ابن سبكتكين بها : ي ، فرقة من الباطنية ليست
من الاسلام في شيء : ٣٧ هـ .

أشاعرة = (أهل السنة) - هم القوام على دين الله وتأييده : ح ؛ ظهور
التعصب بينهم وبين المعتزلة أيام إمام الحرمين : ل .

الأشتر النخعي (مالك بين الحارث) - اشتراكه في قتل عثمان ، توليته
مصر وموته قبل الوصول إليها : ٤٣٢ .

الأشعري (أبو الحسن) - زعيم المذهب وشيخ أبي الحسن الباهلي :
ل و ٣ هـ ؛ إمام أهل السنة : ٣٢ هـ .

أصحاب الحديث - الإيمان عندهم معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ،
وعمل بالأركان : ٣٩٦ .

ألب أرسلان - استقرار الأحوال في عهده بين الأشاعرة والمعتزلة : ل
إمام الحرمين (الجويني) - من رجال القرن الخامس في الدولة العباسية :
ه ؛ ترجمته : ك وما بعدها ، مؤلفاته : س و ع .

الامامية — فرقة من الشيعة تنقسم الى فرق كثيرة : ١٠٠ ، ترى ان
الرسول نصر على تولية على بعده : ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١
أهرمن - جعل انجوس الشر من خلقه : ٢٥٦ ، الآلام بحملتها صادرة
عنه عند الثنوية دون يزدان : ٢٧٤

أهل الحق = (أهل السنة) - الله حي ، عالم قادر ، مريد ، وكل هذه
صفات قديمة : ٧٩ ، القراءة أصوات القراء ، ففى أكسابهم : ١٣٠ ، المدرك
شاهد المدرك بإدراك ، كما أن العالم شاهدا عالم بعلم : ١٦٦ ، كل موجود يجوز
أن يرى : ١٧٤ ، البارئ سبحانه يجوز أن يرى : ١٧٦ ، الله خالق كل شيء ،
ومن ذلك أفعال العباد : ١٨٧ ، ١٩٠ ، وانظر أيضا ٢٠٩ ، إبطال مذاهب
مخالفهم في الهدى والضلال بآى من القرآن ٢١٠ ، استدلالهم لإبطال التولد :
٢٣١ ، اللطف خلق القدرة على الطاعة : ٣٠٠ ، تجويزهم انخراق العادات فى
حق الأولياء : ٣١٦ . الثواب فضل والعقاب ليس واجبا : ٣٨١ ، الشفاعة
حق : ٣٩٣ .

أهل السنة = (أهل الحق) - يرى معظمهم أنه يتعين للإمامة أفضل أهل
العصر ٤٣٠ .

(ب)

الباطنية - ترى أن لكل ظاهر باطنا ولكل شرع تأويلا ، ليست من
الاسلام فى شيء : ٢٧٠

الباقلاني (القاضي أبو بكر) - تعريف به : ح ؛ من أنصار مذهب
الاشعرى : ع ؛ يرى وجوب الندم من التائب كلما ذكر سيئة كان قارفها : ٤٠٧ .
الباہلى (أبو الحسن) - تخرج على الاشعرى ، وتبذل عليه أبو إسحاق
الاسفرائينى : ٢٢٢

البخارى - صاحب الجامع الصحيح : ١٦٢ ، رواية فى صحيحه أن
الرسول قال لعلى أنت منى بمنزلة هارون من موسى : ٤٢٢

البراهمة — فرقة من الهنود تنسب إلى إبراهيم الإله الأعلى : ٢٦٢ هـ ،
توافق المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين : ٢٦٣ ، انكارها النبوات ،
وأحالتها بعث الله رسولا : ٣٠٢ ، بناء ذلك على تحسين العقول وتقييحها :
٣٠٣ . خرق العوائد لا ينضبط ، وبالتكرار يصير معتادا لا معجزة :
٣١٠ ، ٣١١ .

بروتا جوارس : سوفسطائى يونانى شهير توفى عام ٤١١ ق م : ٥٣ هـ
بشر بن المعتمر — من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ
البغدادي (الامام عبد القاهر) — صاحب كتاب الفرق بين الفرق : ٢٣ هـ
البكرية — رأيها في أن البهائم والأطفال لا تألم أصلا : ٢٧٤ ، ٢٧٩
بكر بن أخت عبد الواحد — زعيم البكرية ، وقد انفرد بضلالات
كفر بها : ٢٧٤ هـ

(ت)

التجبي (كنانة بن بشر) — قاتل عثمان رضى الله عنه : ٤٣٢ .
التناسخية — التعريف بالذهب : ٢٧٦ هـ ، إنكار الغلاظة منهم الحشر والآخرة :
٢٧٦ . مذهبهم في الإيلام والأعواض : ٢٧٩ - ٢٨٠ ، الرد عليهم : ٢٨٠ .

(ث)

ثمان بن أشرس — من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣
الثوية — قولهم بإثبات أصليين ومدبرين للعالم : ٢٧٤ ، بطلان قولهم
بأن الألام ظلم قبيح لعينه : ٢٨٧

(ج)

الجارودية — فرقة من الشيعة الزيدية : ١٠٠
الجاحظ (عمرو بن بحر) — انقسام المعتزلة بعد وفاته عام ٢٥٥ هـ إلى
فرع البصرة وفرع بغداد : ٢٣ .

الجبائي (أبو علي) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٢ . معنى كون الله سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به : ٧٢ ، كلام الله يوجد مع قراءة كل قارى : ١٢٢ - ١٢٣ . مصيره إلى قيام كلام الله بمحل الأسطر : ١٢٣ ، تأويله آيات الحتم والطبع ونحوها تأويلاً بشعاً : ٢١٤ ، يرى وابنه أن الزلات تحيط ثواب الطاعات إن أربت عليها : ٣٩٠ .

جبريل عليه السلام - أدرك كلام الله وهو في مقامه فوق سبع سماوات : ١٣٥ . جعفر الصادق - زعم الإسماعيلية أن الإمامة انتقلت منه إلى ابنه اسماعيل : ١٠٠ هـ

جهم بن صفوان - إثباته علوماً حادثة للرب تعالى، هذا المذهب خروج عن الدين : ٩٦

الجهمية = (الجبرية) - تنكيل ابن سبكتكين بها : ١٠
الجهمية - أتباع جهم بن صفوان، قولها بنى القدرة مطلقاً عن العبد : ٢١٥
جورجياس - سوفسطائي يوناني شهير ، توفي عام ٣٨٠ ق م : ٥٣
جون - فاحية كبيرة من نواحي نيسابور : ٥
الجويني (الأب) - تفقه ابنه إمام الحرمين عليه : ١

(ح)

الحافظ بن عساكر - ترجمته في التبيين لإمام الحرمين : م
حرقوص بن زهير البجلي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ
حسان بن ثابت - مدحه عثمان بعد استشهاده : ١٢٥
حسين والي (الشيخ) سبب خلط الفلسفة بعلم الكلام : ف
الحشوية - تعريفها ، تجسيمها : ٣٩ هـ ، كلام الله قديم وهو حروف وأصوات ، والمسموع من القراء عين كلام الله تعالى : ١٢٨ ، تمسكها بحديث ، إن الله خلق آدم على صورته : ١٦٣ ، الرد على ذلك : ١٦٤

حنابلة — غلوهم في التشدد في الدين : ح ، ي

(خ)

الخليل بن احمد — إمام البصريين في النحو واللغة ، وفاته في القرن
الاول : ١٤٧ .

الخوارج — تعريف بها : ١٠٠ ، الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١ ،
ترى أن من لم يتب ، ولو من ذنب واحد ، حبط عمله واستوجب الخلود :
٣٨٥ : ٣٨٦ ، الإيمان هو الطاعة : ٣٩٦ .

الخياط (أبو الحسين) — من أعلام معتزلة بغداد : ٢٣ هـ ، أخذ عنه
الاعتزال أبو القاسم الكهمي مؤسس الفرقة الكمية : ٢٤ هـ

(د)

الدروز — من فرق الاسماعيلية ، ليسوا من الإسلام وإن اتسبوا له : ٣٧ هـ

(ذ)

الذمية — تسمى البهشية أيضاً لأن مؤسسها هو أبو هاشم ابن الجبائي ،
سميت ذمية لتجوزها استحقاق العبد للذم والعقاب على ما لم يفعل : ٣٤ هـ

(ر)

الرافضة — تشكيل ابن سبكتكين بهم : ي ، فرقة من الباطنية ليست من
الإسلام : ٣٧ هـ ، قول بعض غلاتها بالتناسخ : ٢٧٤ . ترى ان النص على
إمامة علي متواتر : ٤١٩ ، لاصحة لقولهم بأن علياً أبدى شراسا في عقداليعة
لأب بكر : ٤٢٨ .

رشاد عبدالمطلب (الأستاذ) — ترجمة ابن الملا الحلبي لإمام الحرمين : ١٣ هـ
الروم — ظهور ملكا مؤسس الفرقة المسيحية الملكائية بالروم ، معظم

الروم ملكانية : ٤٨ هـ ، الرد على الروم في اختلاط الكلمة بالمسيح بمثابة الرد على أصحاب الحلول : ٥٠ .

(ز)

الزجاج (ابراهيم بن السري) — الإمام المشهور في النحو واللغة : ١٥٢
زيد بن حارثة — تعارف تولية الرسول إياه : ٤٢٠
زيد بن زين العابدين — إليه تنسب الفرقة الزيدية : ١٠٠ هـ .
الزيدية — فرقة من الشيعة ، لا صحة لعضدها من الروافض ، أهل اليمن
اليوم زيدية : ١٠٠ هـ

(س)

سفيان الثوري — الإمام في الحديث ، أحد الأئمة المجتهدين : ٤١ هـ
السليمانية ... إحدى الفرق الزيدية الثلاث ، والآخران هما الجاودية
والأبترية : ١٠٠
السوفسطانيون — من أشهر رجالهم پروتاغوراس المتوفى عام
٤١١ ق . م : ٤٢
سيف الدولة الحمداني — رعايته للفارابي : ز

(ش)

الشامل — كان والإرشاد لإمام الحرمين بداية عصر جديد في علم الكلام : ع
الشيخان — روايتهما حديثاً في استحسان التغني بالقرآن : ١٢٥
شيعة — دعوتها لإمام مستور : ح .

(ص)

صالح بن مسرح النيمي — خارجي معتزلي ، أتباعه يسمون الصالحية : ٢٢٣ هـ

الصالحية - فرقة من الخوارج المعتزلة ، ذهباها إلى جواز خلو الجواهر
عن الأعراض ابتداء : ٢٣

صهيب (الصحابي المعروف) - مبايعته وأبو ذر وعمار لأبي بكر : ٢٢٨
(ط)

الطباييون - قولهم بالطبيعة ، لا بفاعل مختار موجد للعالم : ٢٩٠٢٨
(ع)

عائشة أم المؤمنين - سارت إلى البصرة لتسكين الثائرة وإطفاء الفتن : ٤٣٣
عباد الصيمري - معتزلي بصرى وتليذ هشام الفوطي ، قوله بحسن الآلام
يخص الاعتبار من غير تقرير عوض عليها : ٢٧٧ .

عبد الجبار المعتزلي (القاضي) تعريف به : ط
عبد الرزاق الرسعي - هو صاحب كتاب مختصر الفرق بين الفرق للبغدادى :
٢٣ ، ذكره إن الباطنية ليست في شيء من الإسلام : ٣٧

عبد الله بن عمر - روايته حديث الشفاعة : ٣٩٤

عبد الله بن وهب الراسبي - من زعماء الخوارج : ١٠٠ هـ
عثمان بن عفان - تكفير الخوارج إياد : ١٠٠ ، مدح حسان بن ثابت له
بعد استشهاد : ١٢٥ ، إمامته ثابتة بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، قتله
مخالوه : ٤٣١ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين علي رضي الله عنهما : ٤٣١ ،
كان الاشترا النخعي بالمدينة حين قتل في بعض الأقوال : ٤٣٢

العجلوني - صاحب كتاب كشف الخفاء : ١٢٥

العلاف (أبو الهذيل) - من أعلام معتزلة البصرة : ٥٢٣ ، رئيس الفرقة
الهذلية ، وقد صنف بعض المعتزلة كتابا في تكفيره : ٩٣ .

علي بن أبي طالب - خروج الخوارج عليه بعد التحكيم : ١٠٠ هـ ، ترى
الإمامية أن إمامته بعد الرسول ثابتة بالنص منه : ٤١٩ ؛ ليس صحيحا زعم
الرافضة أنه امتنع أولا عن بيعه أبي بكر : ٤٢٨ ؛ ثبوت إمامته بعد عثمان

بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الخلاف في الأفضلية بينه وبين عثمان
رضي الله عنهما : ٤٣١ ؛ كان مقاتلوه بغاة : ٤٣٣

عمار بن إسر - مبايعته وأبو ذر وصهيب لأبي بكر : ٤٢٨
عمر بن الخطاب - كان رأس الناس في زمانه : ٤١١ هـ ، كان الامام زيد بن
علي زين العابدين من أبعد الناس عن رفضه : ١٠٠ هـ ؛ توليته بنص من أبي
بكر وتعارف ذلك : ٤٣٠ ، ثبوت إمامته بالإجماع والتواتر : ٤٢٩ -
٤٣٠ ؛ هو أفضل الناس بعد الرسول وأبي بكر : ٤٣١ .

العيسوية - طائفة من اليهود ترى أن نبوة محمد كانت للعرب وحدهم : ٣٣٨ هـ ؛
مؤسسها هو أبو عيسى الأصمغاني الذي ظهر أيام المنصور العباسي : ٣٣٨ .

(غ)

الغزالي (حجة الاسلام) - رده على الباطنية : ١ ، التلبذ الأشهر لامام
الحرمين : ٢ ، إفادته من مؤلفات إمام الحرمين في الرد على الفلاسفة : ٣

(ف)

الفارابي (الفيلسوف) - احتماؤه بسيف الدولة الحمداني : ٢ .
الفلاسفة - ذهابهم إلى أن السكون والفساد من آثار الطبائع والقوى : ٢٣٤

(ق)

القادر بالله العباسي - أمره بالتنكيل بخصوص أهل السنة : ١
التدريية - اتفاق أهل الملل على ذمها ولعنها : ٢٥٥ ، محاولتهم دفع هذا
اللقب عنهم : ٢٥٦ .

القشيري (صاحب الرسالة) - نقله الثناء الكامل على الجويني : ١ .
القفطي (جمال الدين) - كتابه تاريخ الحكماء : ١ ، و - ٢
القلائسي (أبو العباس) - قوله بأن الإيمان هو الطاعة سرّاً وعلناً ،
ولذلك يزيد وينقص : ٣٩٩ .

(ك)

كارادى فو (المستشرق) - كتابه « ابن سينا ، مرجع في الفلسفة الإسلامية : ز الكرامية - فرقة غالية في التجسيم ، زعيمها محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ أو سنة ٢٥٦ هـ : ٣٩ ؛ تسميتهم الله تعالى جسماً : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ؛ تناقضها في إثباتها قولاً حاداً مع نفي اتصاف الباري به : ٤٥ ، مصيرها للقول بقيام حوادث بذات الله تعالى : ٩٧ ، الإيمان هو فقط الإقرار باللسان : ٣٩٦ . الكعبي (أبو القاسم) - الباري لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة : ٦٣ ، بعض تعسفات أتباعه : ٦٦ ، وانظر أيضاً صفحة ٦٨ ؛ تسميته الباري سميماً بصيراً ، معناه كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها : ٧٢ ، الله لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره : ١٧٦ .

الكندري (أبو نصر) - الوزير ببغداد أيام إمام الحرمين والفتنة بين الأشاعرة والمعتزلة : ن . الكوثرى (الشيخ العلامة) نشره « للعقيدة النظامية ، لإمام الحرمين : س هـ . رأيه في أن كتابي الشامل والإرشاد يؤرخان بداية عصر جديد في علم الكلام : ع

(م)

المتكلمون - اصطلاحهم على أن الجوهر هو المتحيز : ٤٦ ، وانظر صفحة ٦٠ ، ٦٢

المتوكل على الله (الخليفة العباسي) - نهي عن النظر وحجره على أرباب المقالات : ز محمد عليه الصلاة والسلام - وصف تزيش له بالشؤم حين قحط أوزلزلوا : ٢٥٣ ؛ القول في إثبات نبوته : ٢٣٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ؛ معجزاته : ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ؛ آيات له غير القرآن : ٣٥٣ .

محمد بن الحسين الباقر - إليه تنسب الفرقة الباقرية إحدى فرق الإمامية ، وفاته سنة ١١٤ هـ : ١٠٠ هـ

محمد بن كرام السجستاني - مؤسس الفرقة الكرامية : ٣٩ .

محمود بن سبكتكين - تنكيله بخصوص أهل السنة : ي

المدرسة النظامية - إنشاؤها ببغداد : ل

المرجئة - الرد عليها في الوعد والوعيد : ٣٨١

مسلم (المحدث المشهور) - روايته حديث جاء فيه : ويأبى الله والمسلمون

إلا أبا بكر : ٢٣٣

المسيح عليه السلام - مذاهب النصارى في اتحاد أو حلول الكلمة بالمسيح

٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ؛ بطلان قدح اليهود في معجزاته : ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

المشبهة - تشكيل ابن سبكتكين بها : ي

معاذ بن جبل - شهرة تولية الرسول إياه الدين : ٤٢٠

معاوية (ال خليفة) - دسه على الاشترا النخعي من سمه وهو في طريقه إلى

مصر والياً عليها من قبل علي : ٤٣٢ هـ

معزلة - تمجيدها العقل ورفض التقليد : ح ؛ تشكيل ابن سبكتكين

بها : ي . ظهور التعصب بينها وبين الأشاعرة أيام إمام الحرمين : ل . نشأتها

وأسمائها : ٦ هـ ، وجوب النظر عقلاً : ٨ ، تعريفها العلم : ١٣ ، خلوا الجواهر

عن الأعراض : ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٥ ؛ تفرعها إلى فرعين : ٨٢٣ ، للمعدوم صفات

الإثبات : ٣١ ، تعريفها المتناهي : ٣٤ ، إثباتها لله إرادة حادثة : ٣٥ ،

إضراب شيوخها عن دلالة التامع : ٥٥ ، بعض معزلة البصرة يثبتون لله

إرادة حادثة ثابتة لا في محل : ٦٤ ، ٦٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ؛ معزلة بصرة

ينقضون أحياناً دلالة الأحكام في الشاهد على الغائب : ٦٦ ، بطلان محاولتها

منع كون الله عريداً لنفسه : ٧ . كذاهما في وصف الله بالسمع والبصر : ٧٢

وما بعدها . اتفاقها في نفى الصفات : ٧٩ ، أساس عذهبهم في ذلك : ٨٤ .

الحادث غير مقدور حال حدوثه : ٨٦ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ؛ تعلق العلين بالمعلوم

الواحد يوجب تماثلهما : ٩٠ ، يعتقدون إرادات حادثة ثابتة لله تعالى في غير محال : ٩٦ ، كلام الله حادث : ١٠٠ ، ١٠١ ؛ تخبطهم في حقيقة الكلام : ١٠٢ . إنكارهم الكلام القائم بالنفس : ١٠٤ ، كون المتكلم متكلماً من صفات الأفعال : ١٠٩ ، ١١٤ . صدم عن إثبات المعجزات : ١١٣ ، ١١٤ ؛ الخلاف غير حقيق في صفة الكلام : ١١٦ ، ١١٧ ؛ المعدوم مأمور به : ١٢١ ، نفى كون البقاء صفة زائدة عن الوجود : ١٤٠ ، تضويتهم بين الاسم والتسمية والوصف والصفة : ١٤١ ، صار معظمهم إلى أن المدرك شاهد أمدرك بإدراك ١٦٦ ، الإدراك بالرؤية يكون بشعاع ينبعث من الرائي المرئي : ١٦٩ ، الموانع من الإدراك بالرؤية : ١٧٥ ، اختلافهم في رؤية الله نفسه ورؤية الخير له : ١٧٦ ، بطلان استدلالهم بآية « لن تراني » على منع الرؤية : ١٨٣ ، اعتقاد بعضهم أن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غالباً : ١٨٤ ، إجماعهم على أن العباد خالقون لأفعالهم : ١٨٧ ، القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة : ١٩٤ ، عصمها وشبهها في خلق العبد لأفعاله : ٢٠٠ ، الرد على بعض هذه الشبه : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ؛ الخلق على أصولهم لا يتضمن إثبات ذات بخلاف الاختراع : ٢٠٦ ، رأيهم في الهدى والضلال : ٢١٢ ، ٢١٣ ؛ الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث : ٢١٩ ، ٢٢١ ؛ القدرة تتعلق بالمختلفات والمضارات : ٢٢٣ ، الرد على هذا : ٢٢٤ ، القول بالتولد وبطلانه : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ؛ الرب مربد لما هو خير من أفعال العباد ، لا المحظورات : ٢٤٠ ، القول بذلك قضاء على الله بالقصور : ٢٤١ ، الأمر بالشئ يتضمن كونه مراد للأمر : ٢٤٣ ، إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ولده ، بل تخيل ذلك حالماً : ٢٤٦ ، الإرادة تمكنسب صفة المراد بها : ٢٤٩ ، استدلالهم على أن الله لا يريد ما نعتبه شراً : ٢٥٠ ، العموم إذا دخله التخصيص صار مجملاً : ٢٥١ ، الخير والشر من أفعال العباد

وخارجان عن مقدورات الله تعالى : ٢٥٣ ، توفيق الله خلق لطيف يعلم به
أن العبد يؤمن عنده : ٢٥٤ ، ٣٠٠ ؛ التحسين والتقبيح من مدارك العقول :
٢٥٨ ، من الحسن والقبح ما يدرك بالبدية ومنهما ما يدرك بالنظر العقلي : ٢٥٩ .
الرد عليهم في ذلك كله : ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ؛ الآلام تحس لأوجه ، حتى
آلام الأطفال والبهائم : ٢٧٦ ، أصولهم في إيلام البهائم والأطفال : ٢٧٧ ، مادعا
التناسخين إلى بدعتهم أمر يلزم المعتزلة : ٢٧٩ ، ٢٨٠ ؛ الرد على المعتزلة فيما ادعته
من حسن الإيلام لوجوه : ٢٨٢ — ٢٨٦ ، اضطراب آرائها في الإصلاح
والأصلح : ٢٨٧ ؛ ليس لله في رأيها خيرة في أفعاله وأفضاله : ٢٩٥ ؛ الرد
عليها بعقاب أهل النار في التحسين والتقبيح عقلا : ٢٩٦ ؛ قولها بذلك يبطال
القدر : ٢٩٩ ، منعها جواز انخراق العادات في حق الأولياء : ٣١٦ ؛ إنكارها
وجود السحر : ٣٢٣ ؛ اعتراضها على دلالة المعجزة بتجويز أن يضل الله عباده
على رأي أهل السنة : ٣٢٦ ، حجاج معها من أهل السنة في وجه دلالة المعجزة :
٣٢٧ . لا يكاد يستتب لها القول بدلالة المعجزة على صدق الرسول : ٣٣٠ ،
النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة ، والرد عليها في ذلك :
٣٣٩ ، المقتول ليس ميتا بأجله : ٣٤٢ ، الرزق هو الملك : ٣٤٤ ، السعر من
أفعال العباد : ٣٦٧ ، جواز إعادة الجواهر إذا عدمت : ٣٧١ ، منعهم إعادة
فيما لا يبقى من الأعراض : ٣٧٣ ؛ إنكار طوائف منها خلق الجنة والنار :
٣٧٨ ، الثواب حتم والعقاب واجب : ٣٨١ ، الاعتراض عليها في القول
باستحقاق الثواب على التأيد مع تنهاى العبادات : ٣٨٣ ، موافقتها الخوارج
في المصير إلى استحقاق غير التائب الخلود ، مع المخالفة من وجهين : ٣٨٦ ،
ترى جماهيرها أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات : ٣٨٩ ، ٣٩٠ ؛ ميل
كثير منها إلى أن الإيمان هو الطاعة كالخوارج : ٣٩٦ ، إطباقها على أن قبول
التوبة حتم : ٤٠٣ .

المعتزلة البصرية — اختلافها والبيغداديون في القول بالصالح والأصلح :
٢٨٧ ، إنكارهم معظم ما قال به إخوانهم ، مع الاتفاق على إثبات واجبات

على الله تعالى : ٢٨٨ ، الرد عليهم بعد الرد على البغداديين : ٢٨٩ ، ٢٩٥ ،
٢٩٧ ، ٢٩٩ ؛ يجوز إسقاط العقاب ، إلا أنه يحسن لوقوعه مستحقاً : ٢٨١ ؛
عقاب العاص عدل ، والتجاوز عنه فضل : ٣٩٢
المعتزلة البغدادية — وجوب فعل الأصلح ديناً ودنيا : ٢٨٧ ، الرد
عليهم : ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ؛ جواز إسقاط العقاب عند طوائف منهم : ٢٨١ ؛
كثير منهم يرون عدم جواز العفو ، بل حتم على الله عقاب المصّر على
الآب : ٣٩٢ .

المعتصم بالله الخليفة العباسي — اصطناعه للترك : هـ
الملحدة - إنكار طوائف منها وجود الأعراض : ١٨ ، تجويزها خلو
الجواهر من جميع الأعراض : ٢٣ ، الرد عليها : ٢٤ ، يرى معظمهم أن العالم
لم يزل على ما هو عليه : ٢٥ ، ٢٦ ؛ استهزأوها بالشرع : ٣٧٦
الملطى (أبو الحسين) - صاحب كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ،
يؤكد أن أوائل ظهور الاعتزال كان بالبصرة : ٢٣ هـ
المسكائية - فرقة مسيحية تنسب إلى ملكا الذي ظهر بالروم : ٤٨
المهدى (الخليفة العباسي) - أراد سقيان الثوري على القضاء فأبى : ٤١ هـ
موطأ مالك - جاء فيه حديث النزول المشهور : ١٦١
موسى عليه السلام - معارضة عيسى عليه السلام به في اتحاد الكلمة
أو حلولها فيه : ٥٠ ، كلام الله الأزل كان خطاباً له على تقدير وجوده : ١٢٦ ،
١٢٧ ، سؤاله رؤية الله دليل جوازها : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ؛ إخباره بتأييد
شريعته ؛ قدح اليهود في معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ينقلب قدحا
في معجزة موسى : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، وانظر صفحة ٣٤٨
مولك (المستشرق) - كتابه « مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية ،
مرجع في الفلسفة الإسلامية : ز

(ن)

نافع بن الأزرق - هو شيخ الأزارقة ، وفاته عام ٦٥ هـ : ١٠٠

النجار (أبو الحسين) - رئيس الفرقة النجارية ، موافقته واتباعه أحياناً
لأهل السنة وأحياناً للمعتزلة : ٦٣ ؛ الرد عليه في مسألة إرادة الله : ٦٧ .
قوله بأن الله لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره : ١٧٦
النجارية - تنسب إلى أبي الحسين النجار : ٦٣ ، الرد على مذهبها في إرادة الله :
٦٧ . إلزامها مناقضات في هذه المسألة : ٦٨ ، قول بعضها بأن الله يريد لبعض
المرادات لنفسه : ٧٠ ، موافقتها لأهل الحق في أن الله خالق أفعال العباد ،
ومع هذا تقول بأن المتكلم من فعل الكلام : ١١١
الفساني - روايته حديثاً في استعسان التغني بالقرآن : ١٢٥
المنطورية - فرقة من كبار فرق النصارى الثلاث . والآخران هي المملوكانية
والبغوية : ٤٨

النصارى - زعمهم أن الله جوهر ، والرد عليهم : ٤٦ ، ٤٧ ، كبار فرقهم
ثلاثة : ٤٨ . خطبهم واضح : ٥٠ . اجتماعهم على التثليث : ٥١
نظام الملك - وزير السلطان ألب أرسلان ، بناؤه المدرسة النظامية : ل
النظام (إبراهيم بن سيار) - من أعلام معتزلة البصرة : ٢٣

(و)

واصل بن عطاء الغزال - هو رأس المعتزلة . وفاته سنة ١٣١ هـ : ٦

(ي)

يحيى عليه السلام - صفته في القرآن بأنه سيد وحضور : ١٥٤
يزدان - نسبة المجوس الخير إلى يزدان والشر إلى أهرمن : ٢٥٦ ، ٢٧٤
اليهود - ذهب الميسوية منهم إلى ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ،
ولكن للعرب فقط : ٢٣٨ ، استلزام شذوذه منهم ابن الراوندي في النسخ :
٢٤٣ . محاجتهم في إنكارهم الرسول ومعجزاته : ٢٤٧
يوسف عليه السلام - قصته جاءت على أحسن نظام مع اشتغالها على الأمور
المختلفة : ٢٥٢

فهرست الموضوعات

صفحة	
٥	استهلال
٦	تقديم
٥	١ - روح العصر
١١	٢ - المؤلف
١٨	٣ - الكتاب
١٩	٤ - رأى فى دراسة علم الكلام
٢	مقدمة المؤلف
٣	باب فى أحكام النظر
٥	١ - فصل فى مضادة النظر العلم والجهل والناك
٦	٢ - » بالنظر يحصل العلم
٧	٣ - » النظر الصحيح والنظر العاسد
٨	٤ - » فى الأدلة
٨	٥ - » وجوب النظر سرعا
١٢	باب حقيقة العلم
١٣	١ - فصل العلم قديم وحادث
١٤	٢ - » العلوم وأضدادها
١٥	٣ - » العقل علوم ضرورية
١٧	باب القول فى حدث العالم
٢١	فصل فى الدليل على استحالة عدم القديم
٢٨	باب القول فى اثبات العلم بالصانع
٣٠	باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات
٣١	١ - فصل الدليل على قدم الله تعالى
٣٣	٢ - » فى قيام الله تعالى بنفسه
٣٤	٣ - » من صفات الله الخاتمة للأحداث
٣٦	٤ - » فى المثابن والخلافين
٣٩	٥ - » فيما يستحيل انصفات الله به
٤٢	٦ - » فى أن الله ليس جسما خلافا للكرامية

صفحة

٤٤	٧ - فصل في عدم قبول الله الأعراض
٤٦	٨ - « في الدلائل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا والتخصيص على فسكت في الرد على النصارى
٥٢	باب العلم بالوحدانية
٦١	باب إثبات العلم بالصفات المعنوية
٦٣	١ - فصل صانع العالم مرید
٧٢	٢ - « البارئ تعالى سمیع بصیر
٧٦	٣ - « لا یوصف البارئ تعالى بأنه ذاتی ، شام ... الخ
٧٨	٤ - « الرب باق مستمر الوجود
٧٩	باب القول في إثبات العلم بالصفات
٨٠	١ - فصل في إثبات الأحوال والرد على منكرها
٨٤	٢ - « تعليل الواجب والرد على منكره
٩٤	٣ - « إرادة الله قديمة
٩٦	٤ - « ذهب جهنم إلى إثبات علوم حادثة
٩٩	٥ - « الله متكلم ، أمرناه
١٠٢	٦ - « حقيقة الكلام وحده ومعناه
١٠٤	٧ - « أنكرت المعتزلة الكلام النقي
١٠٩	٨ - « التكلم من قام به الكلام
١١٩	٩ - « شبه الخالفين
١٢٨	١٠ - « كلام الله قديم عند الحشوية
١٣٠	١١ - « القول في القراءة
١٣١	١٢ - « القول في المقروء
١٣٢	١٣ - « كلام الله ليس حالاً في المصحف
١٣٣	١٤ - « كلام الله مسموع
١٣٥	١٥ - « معنى إنزال كلام الله تعالى
١٣٦	١٦ - « كلام الله واحد
١٣٧	١٧ - « عدم مغايرة الصفات للذات
١٣٨	١٨ - « الكلام في صفة البقاء
١٤١	القول في معاني أسماء الله تعالى
١٤١	١ - الكلام في التسمية والاسم

صفحة	
١٤٣	٢ - فصل الشرح وأسماء الله تعالى
١٤٣	٣ - « معاني أسماء الله تعالى
١٥٥	٤ - اليدان والعينان والوجه
١٦٦	باب اثبات جواز الرؤية على الله تعالى
١٦٦	١ - فصل في اثبات الإدراك
١٧٣	٢ - « الإدراكات خمسة
١٧٤	٣ - كل موجود يجوز أن يري
١٧٥	٤ - فصل الواقع من الإدراك
١٧٦	٦ - « رؤية الله تعالى
١٨١	٧ - « رؤية الله تعالى ستكون في الجنان
١٨٥	٨ - « الفرق بين الرؤية والشم واللمس والذوق
١٨٧	باب القول في خلق الأعمال
١٨٨	١ - فصل ليس العبد مختصاً
٢٠٣	٢ - « الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبة بأفعاله
٢٠٨	٣ - « تملن القدرة الحادثة بمقدورها
٢١٠	٤ - « في الهدى والضلال والحتم والطبع
٢١٥	باب القول في الاستطاعة وحكمها
٢١٧	١ - فصل القدرة الحادثة لا تبقى
٢١٨	٢ - « في القدرة الحادثة ايضاً
٢١٩	٣ - « الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى
٢٢٣	٤ - « مقدور القدرة الحادثة واحد
٢٢٦	٤ - « التكليف بما لا يطاق
٢٢٨	٥ - « القدرة على الألوان والطعوم ونحوها
٢٢٩	٦ - « قدرة الله على ما لا يقم
٢٣٠	٧ - « يشتمل على الرد على القائلين بالنول
٢٣٤	٨ - في القوى والعقول
٢٣٧	٩ - « في إرادة السكائنات
٢٥٠	١٠ - « مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة
٢٥٤	١١ - « في التوفيق والخذلان
٢٥٥	١٢ - « ذم القدرية

٢٥٧ باب القول في التعديل والتحوير

٢٥٨ ١ - فصل في التحسين والتفحيح

٢٦٨ ٢ - « في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

٢٧٣ ٣ - « في الآلام وأحكامها

٢٧٩ ٤ - « في الأعوان أيضا

٢٨٧ باب القول في المصالح والأصالح

٣٠٠ فصل القول في الاعتاف

٣٠٢ باب القول في إثبات النبوات

٣٠٢ ١ - فصل في إثبات جواز النبوات

٣٠٧ ٢ - « في المعجزات وشرائعها

٣١٦ ٣ - « في إثبات الكرامات وتغييرها عن المعجزات

٣٢١ ٤ - « في السحر وما يتصل به

٣٢٤ باب القول في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول

٣٣١ ١ - فصل لإدليل على صدق النبي غير المعجزة

٣٣١ ٢ - « امتناع الكذب على الله شرط في دلالة المعجزة

٣٣٨ القول في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

٣٣٨ ١ - فصل في النسخ

٣٤٥ ٢ - « في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم

٣٥٣ ٣ - « وجوه اعجاز القرآن

٣٥٥ ٤ - « آيات الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن

٣٥٦ باب أحكام الأنبياء عامة

٣٥٦ فصل في عصمة الأنبياء عامة

٣٥٨ باب القول في السمعيات

٣٦١ باب الآجــال

٣٦٤ باب الــرزق

٣٦٧ باب في الأســمار

٣٦٨ باب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٣٧١ باب الاعــادة

صفحة

٢٧٥

باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

٢٧٧

١ - فصل في الروح ومعناه

٢٧٧

٢ - في الجنة والنار

٢٧٩

٣ - في الصراط الميزان والخمسة والضعف

باب في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد

٢٨١

على المعزلة والحوارج والمرجئة في الوعد والوعيد

٢٨٣

١ - فصل في الثواب على التأيد

٢٨٥

٢ - فصل في إحباط الأعمال والوعيد

٢٨٦

٣ - في إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعزلة

٢٩١

٤ - في الفرق بين الصغيرة والكبيرة

٢٩٢

٥ - فيمن مات مصرا على المعصية

٢٩٣

٦ - في النقاة

٢٩٦

باب في الأسماء والأحكام

٢٩٦

١ - فصل في معنى الإيمان

٢٩٩

٢ - في زيادة الإيمان ونقصانه

٤٠١

باب التوبة

٤٠٣

١ - فصل في قبول التوبة

٤٠٤

٢ - في وجوب التوبة

٤٠٥

٣ - في التوبة عن البعض دون البعض

٤٠٧

٤ - في تجديد الندم

٤٠٨

٥ - هل إيمان الكافر توبة ؟

٤٠٩

٦ - في توبة العائد للذنوب

٤١٠

القول في الإمامة

٤١١

باب في تفاصيل الأخبار

٤١٩

باب في إثبات النص وثبوت الاختيار

٤٢٤

باب في الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

٤٢٥

١ - فصل في عقد الإمامة لشخصين

٤٢٥

٢ - في خلع الإمام

صفحة

٤٢٦

٣ - فصل في شرائط الإمامة

٤٢٨

القول في إثبات إمامة أبي بكر عمر وعثمان وعلي

٤٣٠

١ - في إمامة الفضول والفاضل بين الصحابة

٤٣١

٢ - في قتل عثمان مظلوما

٤٣٢

٣ - في الطعن على الصحابة

٤٣٣

٤ - في حكم قتال علي رضي الله عنه

٤٣٥

الفهرس التحليلي للأعلام والأبراء

